



المعهد العالمي للفكر الإسلامي

مَشْرِعُ الْعِلَاقَاتِ الدَّوْلِيَّةِ فِي الشَّلَا ④

العِلَاقَاتُ الدَّوْلِيَّةُ فِي الْأُصُولِ الْإِسْلَامِيَّةِ
الْجُزْءُ الرَّابِعُ

الدَّوْلَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ وَعِلَاقَاتُهَا الدَّوْلِيَّةُ فِي الشَّلَا

نَادِيَّةُ مُحَمَّدٍ مُصْطَفَى

المَشْرِفُ الْعَامُّ وَرَئِيسُ الْفَرِيقِ

الْبَاحْثُونَ

مصطفى محمود منجود
نادية محمود مصطفى
نصر محمد عارف
ودودة عبد الرحمن بدران

أحمد عبد الونيس شتا
سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل
عبد العزيز صقر
علا عبد العزيز أبو زيد

المشرف العام ورئيس الفريق

١ - أ. د. نادية محمود مصطفى

أستاذ العلاقات الدولية

كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة

الباحثون

٢ - أ. د. أحمد عبد الونيـس شتا

أستاذ مساعد القانون الدولي العام

كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة

٣ - أ. د. سيف الدين عبد الفتاح اسماعيل

أستاذ مساعد النظرية السياسية

كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة

٤ - د. عبد العزيز صقر

دكتوراه فى العلوم السياسية

جامعة الاسكندرية

٥ - أ. د. علا عبد العزيز أبو زيد

أستاذ مساعد العلوم السياسية

كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة

٦ - أ. د. مصطفى محمود منجود

أستاذ مساعد الفكر السياسى

كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة

٧ - أ. د. نادية محمود مصطفى

أستاذ العلاقات الدولية

كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة

٨ - د. نصر محمد عـارف

مدرس العلوم السياسية

كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة

٩ - أ. د. ودودة عبد الرحمن بدران

أستاذ العلاقات الدولية ووكيل

كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة

المستشارون

١٠ - أ. د. حورية توفيق مجاهد

أستاذ الفكر السياسى ورئيس قسم العلوم

السياسية الاسبق كلية الاقتصاد

والعلوم السياسية - جامعة القاهرة

١١ - أ. د. سعيد عبد الفتاح عاشور

أستاذ التاريخ - كلية الآداب

جامعة القاهرة

١٢ - أ. د. عبد الحميد أبو سليمان

أستاذ العلاقات الدولية ورئيس

الجامعة الإسلامية العالمية - ماليزيا

١٣ - أ. د. على جمعه محمد

أستاذ أصول الفقه - كلية الدراسات العربية

والإسلامية - جامعة الأزهر

المساعدون

١٤ - أ. ابراهيم البيومى غانم

١٥ - أ. إحسان سيد عبد العظيم

١٦ - أ. أحمد عبد السلام

١٧ - أ. تهنى عبـلان

١٨ - أ. حامد عبد الماجد قويسى

١٩ - أ. طارق السعيد

٢٠ - أ. عبد السلام نوير

٢١ - أ. مجدى محمد عيسى

٢٢ - أ. محمد عاشور مهدى

٢٣ - أ. محى الدين محمد قاسم

٢٤ - أ. فوزى خليل

٢٥ - أ. ناهد عرنـوس

٢٦ - أ. هاشم طـه

٢٧ - أ. هبـه رؤوف عزت

٢٨ - أ. هشام جعفر

تم ترتيب الأسماء حسب ترتيب الحروف الهجائية .

الدَّوْلَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ
وَحَدَّةُ الْعِلَاقَاتِ الْخَارِجِيَّةِ
فِي الْإِسْلَامِ

الطبعة الأولى

١٤١٧هـ - ١٩٩٦م

الكتب والدراسات التي يصدرها المعهد
تعبّر عن آراء واجتهادات مؤلفيها



المعهد العالمي للفكر الإسلامي
هيرندن - فرجينيا - الولايات المتحدة الأمريكية

الدُّوَلَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ

وَحْدَةُ الْعِلَاقَاتِ الْخَارِجِيَّةِ

فِي الْإِسْلَامِ

أ. د. مصطفى محمد منجد

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

القاهرة

١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م

(مشروع العلاقات الدولية فى الإسلام ؛ ٤)

© ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م

جميع الحقوق محفوظة

المعهد العالمى للفكر الإسلامى

٢٦ب - ش الجزيرة الوسطى - الزمالك - القاهرة - ج. م. ع.

بيانات الفهرسة أثناء النشر - مكتبة المعهد بالقاهرة :

منجود ، مصطفى محمود .

الدولة الإسلامية : وحدة العلاقات الخارجىة

فى الإسلام / مصطفى محمود منجود - ط ١ - .

القاهرة : المعهد العالمى للفكر الإسلامى ، ١٩٩٦ .

ج ٣ - (مشروع العلاقات الدولية فى الإسلام ؛ ٤)

يشتمل على إرجاعات بيليو جرافية .

تدمك ٠ - ٤٧ - ٥٢٢٤ - ٩٧٧

١ - التاريخ الإسلامى . ٢ - العلاقات الخارجىة .

أ - العنوان ب - (السلسلة)

رقم التصنيف : ٣٢٧ .

رقم الإيداع : ٧٢٢٧ / ١٩٩٦ .

المحتويات

٧	تمهيد :
	الفصل الأول : مقدمة منهجية فى فقه الدولة الإسلامية ووحدة العلاقات
١٣	الخارجية فى الإسلام
١٦	المبحث الأول : فقه الدولة الإسلامية : المجال المنهاجى للدراسة
٢٦	المبحث الثانى : فقه الدولة الإسلامية : الضرورة المنهاجية
٣٧	المبحث الثالث : فقه الدولة الإسلامية : الصعوبات المنهاجية
	المبحث الرابع : فقه الدولة الإسلامية : مفاتيح لتأصيل النظرية العامة
٤٤	فى المصادر المنزلة
	المبحث الخامس : فقه الدولة الإسلامية : الضوابط المنهاجية والافراضات
٥٠	والتقسيم
٥٥	الفصل الثانى : دلالات مفهوم الدولة وسند حركتها الخارجية فى الإسلام
٥٧	تمهيد :
٦٢	المبحث الأول : دلالات مفهوم الدولة فى اللغة العربية
٦٦	المبحث الثانى : دلالات مفهوم الدولة فى الأصول المنزلة
٧٨	المبحث الثالث : الدلالات السياسية لمفهوم الدولة
١٠٠	المبحث الرابع : أسس وجود حركة خارجية للدولة فى الإسلام
١٢٢	المبحث الخامس : سمات الحركة الخارجية للدولة فى الإسلام
	الفصل الثالث : تطور حركة الدولة الإسلامية فى العلاقات الخارجية
١٤٥	فى الخبرة السياسية
١٤٧	تمهيد :
١٤٨	المبحث الأول : التطور الأول : تأسيس بناء الدولة ومقدمات الحركة الخارجية ..
١٦٦	المبحث الثانى : التطور الثانى : تثبيت أسس بناء الدولة
	المبحث الثالث : التطور الثالث : اتساع نطاق حركة الدولة خارجيا
١٧٦	ومواجهة تحدياته

المبحث الرابع : التطور الرابع : وهن الدولة والنحسار حركة الإيتاع داخليا

١٨٩ وخارجيا
٢٠٥ الفصل الرابع : اختصاصات الدولة الإسلامية فى التعامل الخارجى
٢٠٧ تمهيد :
٢١٢ المبحث الأول : الاختصاص العقيدى للدولة الإسلامية
٢٤٢ المبحث الثانى : اختصاص ممارسة السلطة للدولة الإسلامية
٢٦٦ المبحث الثالث : الاختصاص البشرى للدولة الإسلامية
٢٩٥ المبحث الرابع : الاختصاص الإقليمى للدولة الإسلامية
٣٢٩ الخاتمة :
٣٣٦ المراجع :

تمهيد

كثيرة هي تلك الدراسات التي تصدت لمفهوم الدولة بالتحليل والدراسة ، وكثيرة هي مناهج العلماء والباحثين في ذلك التحليل وتلك الدراسة ، وكثيرة هي الاجتهادات التي حاولت الاحاطة بأهم جوانب مفهومها ، ورغم ذلك لا تزال المصنفات تقدم رؤى بعضها تكرر لما سبق أن صنف في مفهوم الدولة، وبعضها مستجد نسيا ، وكلا النمطين من المصنفات يؤكد الحقيقة المستبطنة في هذا المفهوم ، حقيقة كونه مفهوما سياسيا يأتي ضمن المفاهيم التي لم يسقط اهتمام الدارسين بها - ويبدو أنه لن يسقط - وان تقادم الزمان بينهم ، أو اتسعت بينهم فوارق الثقافات ، والمناهج والاقترابات والمقاصد حال نظرهم الى المفهوم والمتضمن فيه والداخل في سياقه من معاني وأبعاد وعناصر وظواهر وأيضا من علامات استفهام وتساؤلات .

ولو أن سائلا سأل عن أسباب هذه المكانة المهمة التي احتلها المفهوم - بقطع النظر عن المنظور المستخدم في الاقتراب منه - لوجد اجابات شتى وتفسيرات متعددة ، فالبعض قد يرى أن في قمة ما يجعل الدولة شغلا شاغلا لحقول المعرفة بأقسامها المختلفة ما سبق به الفكر السياسي بروافده المتعددة - قديمة وحديثة - من أن الدولة إنما هي امتداد طبيعي و فطري للحقيقة الاجتماعية في الطبيعة الانسانية التي تنأى على ان يعيش ابناء المجتمع الواحد بمعزل عن بعضهم ، أو أن يتخلوا حال اجتماعهم هذا عن سلطة سياسية عليا ، هي ثالث مكونات الدولة كظاهرة سياسية ، بإلاضافة الى الوعاء البشري محتوي الاجتماع الانساني ، والوعاء الاقليمي مستقر هذا الاجتماع .

وبالعوض قد يرى أن من الاسباب في الاهتمام بدراسة الدولة أن المتضمن فيها لا يعدو أن يكون قاسما مشتركا بين أكثر من حقل معرفي بصفة عامة ، وأكثر من حقل من حقول المعرفة السياسية خاصة ، فعلى المستوى الأول - العام - نجد أن علوما مثل علوم الاجتماع والاقتصاد ، والجغرافيا - على سبيل المثال - لم تقف من الدولة موقف اللامبالاة ، أو عدم الاكتراث بل ادخلها علماؤها رغم اختلاف تخصصاتهم - في بؤرة اهتماماتهم ، وربما فرض المفهوم نفسه عليهم لما فيه من جوانب تأتي إلا أن تكون في القلب من أولوياتهم ، وعلى المستوى الثاني - الخاص - نجد ان حقولا مثل حقول الفكر السياسي ، والنظرية السياسية ، والعلاقات الدولية ، والقانون الدولي ، والنظم السياسية ، والاجتماع السياسي ، على سبيل المثال ، أيضا تدخل الدولة ضمن منظوماتها المفاهيمية ، وان اختلفت مناظير كل حقل في ذلك ، تبعا لاختلاف تخصصه و مضمون مفرداته .

وبالعوض الثالث قد يرى أن الدولة ما نالت مكانتها المميزة في اهتمامات الباحثين ذوي التخصصات المختلفة إلا لأنها الاطار السياسي العام ، والأكبر والأشمل في التعبير عن المجتمعات السياسية ، وما يتفاعل داخلها من قوى وجماعات ومؤسسات ، ولأنها كذلك الضابط الأقوى -

بحكم ملها من سلطة قوية وسيادة عاليا- للحركة السياسية الناتجة عن العلاقة بين طرفى الوجود السياسى - الحاكم والمحكوم - فيها - أى هذه المجتمعات - فى أكثر من بقعة من بقاع العالم .

وقد يذهب البعض الرابع مذهبها آخر فى تفسير الاهتمام العلمى والعملى بالدولة مفهومها وظاهرة ، مفاده ان واقعها المعاش يفرض نفسه ليس على تعاملات أفراد المجتمع السياسى الواحد ، وتفاعلاتهم فى تصريف أمور معاشهم اليومية ، وتدير أحوالهم ، وتقسيم مناشطهم ، وتوزيعها فيما بينهم ، بل ويفرض نفسه أيضا على تعاملات المجتمعات السياسية المتعددة ، وعلاقاتها ببعضها ، ان فى أوقات الانفراج ، أو فى أوقات التأزم . وهكذا تعدد الاجتهادات لتفسير انشطار الحديث عن الدولة بين أكثر من حقل معرفى ، ويبدو أنها ستظل تتعدد وتتعدد ، خاصة أن الواقع العالمى المعاصر يقدم نماذج للدولة ، ربما لم يهتم بها حقل معرفى - سياسى أو غير سياسى - من قبل ، أو ربما اهتم بها ولكن اختلاف الواقع فرض علامات استفهام جديدة ، ومشكلات مستحدثة لم يتطرق اليها من قبل ، هى بمثابة تحديات لكل من يتصدى لها بالتحليل والدراسة ، أيا كان الحقل المعرفى الذى يتسبب اليه .

فالعالم المعاصر يقدم لنا نموذج الدولة - فى الاتحاد السوفيتى سابقا - التى سادت ثم ايدت بفعل سنة الله فى الدول ، فاصبحت اثرا بعد عين ، وأصبح العالم كله يتحدث عنها بلغة الماضى ، واذا بها تفرق شيئا مختلفا من الدول بينها وشائج من العلوات أكبر وأكثر مما بينها من روابط القربى والمسألة ووحدة النشأة والمصير ، ويقدم لنا كذلك نموذج الدولة - فى اريتريا - التى اضحت عينا بعد أثر ، فاذا بها تعامل كدولة مستقلة عن اثيوبيا بين الدول - أو هكذا تطالب غيرها من هذه الدول - بعد أن كسبت استقلالها بتضحيات وجهود ممتدة عبر سنين طوال .

ومن ناحية أخرى فان مما يقدمه عالم اليوم من نماذج الدولة - نموذج الدولة فى الولايات المتحدة - التى استبدت بها غطرسة القوة ، بعد ان خلت لها ساحة القيادة بين الدول ، فاذا بها تعلن عن وهم اسمه النظام العالمى الجديد ، وتأبى إلا أن تكون على الرأس منه ، وإلا أن تدين لها الدول الاخرى بالهيمنة ، وإلا فعصا القوة جاهزة ، ويقابل هذا النموذج نموذج الدولة - فى اليابان ، والمانيا ، وفرنسا ، وانجلترا ، والصين - التى تحاول ان تحتل مكانة الاتحاد السوفيتى السابق لتطاول الوجود الأمريكى وتنزع عنه تفردة بالقيادة تدريجيا ليعود العالم من جديد الى نظام تعدد الاقطاب .

وهناك فوق ما سبق نموذج الدولة - فى العراق - التى اعتدت على دولة جارة واحتلت أراضيها حتى حين ، قتلت عليها كثرة من دول الأرض تأديبا وضربا ، وحصارا و تجويعا ، وانتهى كمال للسيادة والأمن ، لأنها خرجت عن ارادة قلة من هذه الدول تزعمها الدولة القائد فى الوهم العالمى الجديد ، وتجاوزت غير المسموح لها بتجاوزه ، ويقابل هذا النموذج ، نموذج الدولة - فى البوسنة والهرسك - التى اعتدى عليها ، وارتكبت فى حقها جرائم وانتهك فيها الانسان وحقوقه بشكل يندى له جبين الانسانية الصادقة مع نفسها ، فاذا بها تنادى الغوث والممد والنصر

فلا غائث ولا معين ولا ناصر من قائد الوهم العالمي الجديد ، أو من أبناء الملة في العالم الاسلامي الواهن المستضعف ، وتسأل عن الشرعية الدولية التي سحقت العراق لما اعتدت على الكويت ، فاذا بها تفيق - كما فاق دول غيرها - على أن الشرعية الدولية بالنسبة لها مجرد وهم، كتاج أو افراز طبيعي لوهم النظام العالمي الجديد.

وثمة نموذج آخر للدولة - في لبنان - التي تحاول تضسيد جراحها ، والتغلب على ما أصابها من تصدعات وخسائر بعد سنين الحرب الطوال التي مزقت جسد أبنائها وقوضت فرص الانماء والاعمار ، لتبدأ من جديد رحلة طويلة للثمة الشعب ، والاتفاق على كلمة السواء ، ويقابل هذا النموذج نموذج الدولة - في الصومال - حيث لا دولة هناك ولا نظام - التي انحلت السلطة فيها ، وتمزق الجسد ، فاذا بها واقعة في حروب اهلية طاحنة ، وتدخلات من قوى خارجية لاعادة الأمل فيها فازداد التأزم تأزما ، وانقلب الأمل الى أكثر من ألم ، بلا انفراج ، أو بادرة عودة الى وحدة الدولة ووحدة السلطة عليها .

وهل ننسى نموذج الدولة في - اسرائيل - التي تمارس منطلقا للاحتلال والعريضة والعلوان في منطقة عربية ، لاتزال تقدم دلائل و شواهد على فشلها في مسالك التعامل مع هذه الدولة بشكل ينهي علاقة التأزم معها ، ويقطع عليها طريق العنف والارهاب ، أم هل ننسى النموذج المقابل للدولة - في فلسطين - التي ما انفك ابناءؤها يمارسون دفاعا مشروعا عن حقهم في الوجود ، وفي استرجاع أرضهم ، واقامة دولتهم عليها ، فاذا بهم يتفضون ليقدموا كل يوم تضحيات وخسائر ، ورغم ذلك يوصف جهادهم بالارهاب ومقاومتهم للاحتلال بالتخريب ، في عالم انقلبت فيه موازين المفاهيم والظواهر والقيم .

وثمة أشكال أخرى لما يفرزه تطور عالم اليوم من نماذج للدول لا يتسع المقام لعرضها لكن تبقى الحقيقة التي تؤكد كدها هذه النماذج في أن كلا منها يحتاج متابعة مستمرة ، ووقفات متأنية ، دراسة وفاحصة ، حتى لا يتهم الفكر المعنى بقضايا الدولة ومشاكلها بالقصور عن تدارك ما يعمل من تطورات في واقعها ووقائعها المتعددة ، المتشابكة تارة ، والغامضة تارة ثانية ، والمعقدة تارة ثالثة .

والذي لاشك فيه أن لهذا الفكر بصمات واضحة وان لم تكن كافية -- في تحليل النماذج السابقة للدول ، وللتابع للطفرات التي حدثت في مناهج تحليل الدولة ، وأدواته ، ونظرياته ، في حقول المعرفة كافة ، لايسعه إلا التسليم بهذه البصمات ، وإن كان المأمول المرغوب ، لازال أكثر من المتوافر المتاح ، فأين الفكر الاسلامي اذن من هذه الطفرات ؟ وماذا قدم أو أضاف من بصمات ؟ بالطبع لانقصد اسهامه في التصدي لمشكلات نماذج الدولة الاسلامية - بصرف النظر عن حقيقة اسلامها - ولكن نقصد اسهامه في نطاق الوجود عالميا من نماذج لها ، مسلما كان أو غير مسلم ؟ ماذا أنجز ؟ وأين أوجه القصور حقا ؟

والواقع أن الفكر الاسلامى لم يكن بمنأى عن هذا الميدان ، ومن يطالع ما كتب عن الدولة من المنظور السياسى فيه - على تعدد فروعه - يجد أن هناك تراكما معرفيا كبيرا، ولكنه ظل محصورا فى أغلبه فى نطاق مفهوم الدولة الاسلامية ، فتناول من قضاياها : تعريفها ، وسلطاتها ، ووظائفها الدينية، واكتساب الجنسية فيها ، والنظام السياسى لها، وأشكال نظام الحكم فيها ، وموقع التعددية السياسية فيها ، وشرعية التسليم بوجود - أو عدم وجود - الاحزاب السياسية ضمن هيكلها المؤسسى ، ونماذجها فى الخبرة السياسية ، وأحكام غير المسلمين فوق اقليمها ، وموقعها من التقسيم الفقهي للدور ، وشخصيتها القانونية فيما سماه البعض بالقانون الدولى الاسلامى ، وأحكام سلمها ، وأحكام قتالها ، الى آخره من موضوعات ، ورغم هذا التعدد والتنوع فإن ما لدينا حقيقة عن فقه الدولة من المنظور الاسلامى أقل بقليل من المتاح عن فقه الخلافة ، كما سيتبين لنا لاحقا .

واذا كان البعض مما صنف فى هذه الموضوعات يعبر عن روح اجتهادية مميزة وسابقة غيرها ، فإن كثيرا منه تنقصه هذه الروح ، فغلب عليه اما النقل مما سبق به الفقهاء المسلمون القدامى دون تجديد ، أو تكرار المعالجة وتشابهها ، ورتابتها أحيانا ، أو الطابع الوصفى غير المتعمق ، أو النظرة التجزئية لمفردات الموضوع دون صياغتها فى اطار نظرية عامة ، أو الاغراق فى التجريد ، أو النقل من رؤى غربية والزمع بوجود مقابلها الاسلامى ، أو ماشاكل ذلك من أمراض يقاسى منها الفقه السياسى الاسلامى ليس فى مجال تنظيم مفهوم الدولة فحسب ، بل وفى تنظيم بقية المفاهيم السياسية الأخرى .

وأحسب أن تنظيم مفهوم الدولة فى الفكر الاسلامى المعاصر من منظور فقه العلاقات الخارجية لم يسلم من هذه الأدواء ، رغم أن الدولة لا تزال تشكل عمادا فى هذه العلاقات لدرجة اعتبارها - كما سيرد - الوحدة الأساسية ، أو الفاعل الرئيسى الذى عليه مدارها ومنبعها ، سواء كانت علاقات سلمية ، أو علاقات قتالية ، رغم ما قيل - ويقال - عن فاعلين آخرين غيرها ، وآفة الآفات التى نتجت عن تلغى هذه الأدواء هو غياب ما يمكن تسميته بنظرية عامة سواء للعلاقات الخارجية فى الاسلام ، أو الدولة كوحدة أساسية فيها ، بشكل يقارب ما أبدعه الفقه الغربى فى كلا الميدانين ، وأسباب ذلك عديدة وتعود فى مجملها الى بعض ما اعتزى العقل المسلم، ومن ثم ما طرأ على اتجاhe الفكرى فى مجالات شتى ، من وهن وركود - جعلنا البعض يطالب باعادة تشكيله من جديد - لعل من مظاهرها ضعف الابتاع ، وفردية الاجتهاد ، وتجزئة النظرة الى الأمور ، والانكفاء على الماضى ، وضعف ارادة التحدى للوافد من الافكار والنظريات، وتشتت الاهتمام .

وليس المقصود من الإشارة الى هذه العلل الدعوة الى الشيط أو تكريس العجز ، وإنما التنبيه الى أنه أن الآوان لتجاوز الاتكس والدونية ، فلا طبيعة الاسلام الذى يكون العقل المسلم - أو ينبغى أن يكونه - تقبل ذلك ، ولا عالم البقاء للأقوى فكرا وحركة يسلم به ، ناهيك عن أن عالم

المسلمين أخرج ما يكون الى عقل مسلم ينفذ عنه غبار استضعافه وتخلفه ، ويعيد له اكتشاف منابع القدرة على النهوض الحضارى من جديد ، وحيث أن الدولة لاتزال تشكل أحد مصادر الأدواء فى العلاقات الداخلية ما بين أطرافه ، أو فى العلاقات الخارجية ما بين هذه الاطراف وغيرها من الدول الأخرى ، فالأولى إذاً أن يتصدى الفقه السياسى الاسلامى المعاصر لهذه الظاهرة السياسية من منظور جديد يجمع بين مقتضيات حاجات ثلاث ، مقتضى حاجة واقع الدولة الى من يحسن فهم مشكلاته ويجيب عن تساؤلاته ، ومقتضى حاجة الأصول الاسلامية ، والمصادر المعرفية اللازمة لبناء مفهوم الدولة الاسلامية لأن يعاد لها اعتبارها ، قيادة لها ووعيا بها ، ومن ثم لأن يعاد لها مكانها فى عالم يتسمى حضاريا إليها ، ثم مقتضى حاجة الربط بين واقع الدولة كما هو كائن بما فى الأصول كما ينبغى ان يكون .

وتلبيبة هذه الحاجات ليست عسيرة المنال ، وان كانت بالمقابل لاتستعصى على امكان التعامل ، فقط يعوزها عمل اجتهادى واع بها كلها مجتمعة ، وربما كان العمل الجماعى هو الأنسب أو الأوفق فى هذا السياق ، بعد أن تعددت القضايا وتشعبت ، وأضحى التصدى لها بعمل فردى - مهما كان خلافا - من قبيل الاستحالة ، ولكن الى أن يظهر هذا العمل الجماعى هل تتوقف المحاولة ؟ أو يركن الى الانتظار ؟ والاجابة التى لاشك فيها أن كلا المسلكين خطأ ، بل لابد من تعدد الرؤى الاجتهادية المتكاملة انتظارا لما هو مأمول ، حتى لا يأتى هذا المأمول ليبدأ من فراغ .

من هنا تأتى هذه الدراسة لتقدم محاولة أو رؤية مما ندعو اليه ، ومن ثم فهى لاتدعى الاحاطة بكل ما ينبغى أن يتناول فى موضوعها ، خاصة وأنها محاولة تقف لتلبية مقتضى الحاجة الثانية - من المقتضيات الثلاثة السابق الحديث عنها - فى بناء مفهوم الدولة كوحدة للعلاقات الخارجية فى الاسلام ، وذلك وفق قواعد عامة تتعلق بأهميتها ، ومجالها المنهاجى ، وضرورتها ، وصعوباتها ، وضوابطها المنهاجية وافتراضاتها وتقسيمها على نحو ما سيتم تفصيله فى المقدمة المنهاجية .

الفصل الأول

مقدمة منهاجية

فى فقه الدولة الإسلامية ووحدة العلاقات الخارجية فى الاسلام

الفصل الأول

مقدمة منهجية

في فقه الدولة الإسلامية ووحدة العلاقات الخارجية في الاسلام

تعتمد هذه المقدمة الى التعريف ببعض الأبجديات التي حكمت مسار تحليل موضوع هذه الدراسة ، وطريقة تناوله ، ومسلك التعامل معه ، وخطة معالجته ، واذا كان لكل ظاهرة سياسية منهجها ، واذا كانت طبيعة المنهج من طبيعة الظاهرة ، فمن المنطقي أن يقترب المنهج في فقه الدولة الاسلامية من مضمون هذا الفقه ، ويتوقف توفيق المنهج في علاقته بالفقه على قدرته على أداء واجبه كاملا في الاحاطة بأبعاده ، والكشف عن المعاني المختزنة فيه من حسن الادراك، والفهم ، والعلم ، وجودة الفطنة ، واحالتها من مجرد دلالات لغوية الى دلالات تنطق بلغة السياسة ومنطقها ، من حيث يربطها بثقافة سياسية تدور حول احدى الظواهر السياسية ، ظاهرة الدولة ، فتكون المحصلة فقها سياسيا ، بيد أنه لكي يصير انبثاقا من الفقه العام وامتدادا له ، أي الفقه الغالب في فقه الشريعة وعلم اصول الدين ، أو بعبارة أدق كي يصير فقها سياسيا اسلاميا لابد أن يتعامل مع كليات داخلية في اهتمام الشرع ، وقد لا تكون هي نفسها التي تشكل جوهر اهتمام علمي الشريعة ، وأصول الدين ، لاختلاف القضايا والمقولات والمفردات المستبطنة في هذه الكليات في كثير من الاحيان ، غير ان المهم أن يكون هذا الفقه السياسي في تعرضه لما يتعلق بالوجود السياسي ، وما يختص بالعلاقة بين أطرافه ، وما يحتمل في الحياة السياسية داخل الدولة وخارجها قاصدا الاصلاح والنفع بما يوافق الشرع وهو مقتضى النظر السياسي الشرعي ، على ما ذكر ابن قيم الجوزية في مؤلفه " الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية" ^(١) .

وارتباط الفقه السياسي بالشرع على هذا النحو يلعبه بعلة ملامح تميزه عن غيره من أنواع الفقه السياسي المستقاة من مصادر أخرى غير الشريعة الاسلامية، أو الراجعة اليها ، وأول هذه

(١) انظر مزيدا من التفاصيل عن طبيعة الفقه السياسي الاسلامي في: محمد قاسم ، " ملامح الفقه السياسي في الاسلام " ، البصائر ، العدد العاشر ، السنة الخامسة ، ربيع ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م ، ص ٢٩ - ٤٣ . وقد ظهرت بعض الدراسات التي تدعو الى محاولة توظيف مناهج العلوم الشرعية خاصة في الفقه ، وعلم أصول الفقه ، في تحليل الظواهر الاجتماعية ، بما فيها الظاهرة السياسية . انظر على سبيل المثال : د. عبد الحميد مذكور ، " المنهج في علم أصول الفقه " ، بحث قدم الى ندوة " قضايا التنحية في الفكر الاسلامي " ، عقدها المعهد العالمي للفكر الاسلامي وجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الانسانية ، قسنطينة ، الجزائر ، ٩ - ١٢ ديسمبر ١٩٨٩ ، د. جمال الدين عطية ، " علم أصول الفقه والعلوم الاجتماعية " ، محاضرة نشرها المعهد العالمي للفكر الاسلامي ، أقيمت في كلية الشريعة ، جامعة قطر ، في ١٧ / ١١ / ١٩٨٨ ، ونفس المؤلف أيضا : " الاستفادة من مناهج العلوم الشرعية في العلوم الانسانية " ، محاضرة نشرها المعهد العالمي للفكر الاسلامي ، أقيمت في سينتر وزارة التربية ، قطر ، في ٢٩ / ١١ / ١٩٨٨ .

الملاح أنه فقه يودى مهمته فى سياق المهمة الحضارية للفقه الاسلامى عامة من حيث اطلاق قدرة العقل المسلم على الاستجابة المرنة لمستجدات الوقائع فى اطار النصوص المنزل، أيا كان سمت الغالب على هذه الوقائع ، وهو لذلك ثانيا فقه غير متفلت من كل عقاب ، من ناحية لأنه ملتزم بأداء الرسالة السابقة وملتزم من ناحية ثانية بان يكون الأداء بعيدا عما يخرج من سياقها ثم هو ثالثا فقه واسع الآفاق ، متعدد الضروب ، متعدد آفاق الفقه الاسلامى عموما وضروبه ، انه قادر على التصدى لكل ما له صلة بالنشاط السياسى للانسان فردا مستقلا بذاته أو عضوا فى جماعة أو مواطنا فى دولته ، أو اجنيا فى دولة أخرى غيرها ، وهو رابعا - وان تعدت افقه - فقه غير خيالى ، مهما خلق فى هذه مثل الظواهر السياسية ، وذلك ان ارتباطه بالشرع يرد كل تجريد للمثل وتنظير الى واقعية الشرع التى لا تعنيها هذه المثل إلا بقدر معاشتها لأحوال الناس ومصالحهم ، وهو أخيرا فقه لا يقبل التلون بالمذاهب أو المعتقدات ، سواء من داخل المسلمين أو من خارجهم ، فليس كل فقه سياسى اتخذ الاسلام ستارا هو بالضرورة فقه اسلامى ، ما لم ينق ذاته ، ويصون وعاءه الاسلامى من مفاسد هذه المذاهب و تلك المعتقدات .

المبحث الأول : فقه الدولة الاسلامية : المجال المنهاجى للدراسة :

عندما نتحدث عن المجال المنهاجى قد يثار فى الاذهان تساؤل عن حقيقة الفارق بين هذا المجال والطوابط المنهاجية للدراسة ، والواقع أن دائرة الترابط بين العنصرين لا تنفى أن يكون لكل مقصد معين فيها، ففى المجال المنهاجى يتم الاقتراب بصورة مباشرة أو أساسية من النطاق التنظيرى الذى تدور فى فلكه الدراسة ، ولهذا النطاق مكونات ثلاثة ، موضوع الدراسة وحقل المعرفة السياسية الذى ترى من خلاله ، والسياق الزمانى والمكانى لها ، حين أنه فى الطوابط المنهاجية يقترب من رسم الحدود التى ينبغى الوقوف عندها حال التعامل مع المجال المنهاجى ، ومن ثم فهى - أى الضوابط - واجبة الرعاية فى كل مكون من المكونات الثلاثة التى لا يكتمل بناء المجال المنهاجى إلا بها ، و بشىء من التفصيل يمكن القول :

إن المكون الأول هو موضوع الدراسة ، وهو متضمن فى حقيقة الأمر فى عنوانها "الدولة الاسلامية وحلة العلاقات الخارجية فى الاسلام" وواضح أن الموضوع يتشكل من خلال مفاهيم أربعة ، الأول هو مفهوم الدولة الاسلامية ، وهو من المفاهيم المركبة الذى يشير شقه الاول الى مفهوم يعد - مهما اختلفت بشأنه الآراء والمذاهب - من المفاهيم المحورية فى علم السياسة . إنه مفهوم الدولة الذى نقف من خلاله عند ظاهرة انسانية سياسية تنظم التفاعلات بين البشر الذين تحتويهم سواء فيما بينهم أو فيما بينهم وبين غيرهم ، تحقيقا لمقاصد سياسية تهدف فى النهاية الى تحقيق ما فيه صالح هؤلاء البشر و مصالحهم ، فى حين ان شقه الثانى يخلع على الدولة - فى معناها ومثالياتها و اختصاصاتها - تميزا عن غيرها من الدول ، من حيث أنها - فى كل هذه النواحي - مطالبة بحفظ الدين ، وسياسة الدنيا به أيا كان وجه الحفظ ، ووجهة السياسة على نحو ما صرح به فقهاء السياسة الشرعية ، وعلماء الأحكام السلطانية، مما سيرد بيانه لاحقا .

أما المفهوم الثاني في موضوع الدراسة فيتعلق بتحديد معنى لفظ الوحدة الذي جاء به على سبيل التذكير في عنوانها ، والذي لاشك فيه أنه لايعنى بهذا اللفظ ما قد يتبادر لأول وهلة من دلالاته اللغوية من معاني الانعزال ، أو العيش بمعزل عن الآخرين ، أو الانفراد بعيدا عنهم أو قطع الصلة بهم، أو الانغلاق على الذات ، أو الانكفاء على ما يعمل في الداخل ، وإنما المقصود هو الوحدة الفعالة ، الوحدة على معنى أن سمات الدولة الإسلامية واختصاصاتها ومقاصدها تجعل منها نسيجاً متميزاً وفريداً بين غيرها من الدول ، والفاعلة على معنى أنه لاخيار أمام هذا النسيج المتميز المنفرد إلا أن يكون له موقع فيما يدور حوله من أحداث ووقائع فيفعل فيها ، وينفعل بها يؤثر فيها ويتأثر بها بحيث تشكل في النهاية وقد طبع عليها بطابعه وقيمه إن في العطاء لها ، أو في الأخذ منها ، وذلك مقام الشهود الحضاري للدولة الإسلامية .

وهنا تجدر الإشارة الى ملاحظة مهمة في هذا السياق وهي أن اعتبار الدولة وحدة العلاقات الخارجية في الاسلام ليس معناه أن تكون هي الوحدة الوحيدة في مجريات هذه العلاقات من ناحية لأن الباحث قد كلف بأن يكون حديثه فقط عن الدولة ضمن الخطة البحثية لمشروع "العلاقات الخارجية في الاسلام" الذي تعد هذه الدراسة احد مكوناته ، وأن الدولة تكاد تكون الفاعل الرئيسي وربما الوحيد في علاقات المسلمين بغيرهم ابان فترة الدراسة ، وان كان تطورها قد تناسب الى حد كبير مع طبيعة الوضع الدولي آنذاك ^(١) وقد ظلت هذه المكانة للدولة فيما بعد عصرى النبوة والخلافة لراشدة ، بل ان فقه القانون الدولي المعاصر يسلم بأن الدولة لاتزال هي الشخصية القانونية الدولية الأكثر ثقلًا ، والأكثر تأثيراً في النظام القانوني الدولي ، رغم ما قد يخضعه على بعض الوحدات كالأفراد والمنظمات الدولية من وصف الشخصية الدولية ^(٢) ، أكثر

(١) انظر مراحل تطور الدولة الإسلامية منذ عصر النبوة وعلاقة ذلك بالوضع الخارجي : د. حلمد ربيع ، " تطور الفكر السياسي - الفكر السياسي وعملية بناء الدولة العصرية " ، محاضرات غير منشورة ، كلية الاقتصاد - جامعة القاهرة ، ١٩٧٩ - ١٩٨٠ ، ص ٢١٧ وما بعدها . وانظر أيضا :

-Majid Khadduri , " The Islamic Theory of International Relations and Its Contemporary Relevance " , In : J.Harris Proctor (ed) , Islam and International Relations , New York , Washington : Frederic A.Praeger Publishers , 1965 , pp 25-37

(٢) انظر ما أورده كل من : د. عبد الله العريان ، أصول القانون الدولي ، القاهرة : المطبعة العالية ، دت ، ص ص ٦٦ - ٧٣ ، د. عز الدين فودة ، مقدمة في القانون الدولي العام ، القاهرة : مكتبة عين شمس ، ١٩٨٧ ، ص ص ١٦٩ وما بعدها ، د. محمد سامي عبد الحميد ، أصول القانون الدولي العام ، الاسكندرية : الدار الجامعية للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٩٨٦ ، الجزء الأول - الجماعة الدولية ، ص ص ٩٤ - ٩٥ ، د. أحمد سرحان ، قانون العلاقات الدولية ، بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، طبعة أولى ، ١٩٩٠ ، ص ص ١٣٩ - ١٤٠ ، مارسيل ميرل ، سوسيولوجيا العلاقات الدولية ، ترجمة د. حسن ناعمة ، القاهرة : دار المستقبل العربي ، طبعة أولى ، ١٩٨٦ ، ص ص ٣١٥ - ٣١٧ . وانظر أيضا :

من ذلك فان الدولة لازالت فى فقه العلاقات الدولية الفاعل الرئيسى فى النظام الدولى وان اختلف دور هذا الفاعل وتأثيره تبعاً لعوامل متعددة -موضوعية وغير موضوعية- من مجملها يتشكل هذا الدور ويتكون^(١) .

أما المفهوم الثالث المتضمن فى موضوع الدراسة فهو العلاقات الخارجية الذى يفيد أن الاهتمام فى تأصيل مفهوم الدولة منصب على ما يساعد على اكتشاف مجريات ما يحدث بينها وبين غيرها من الدول ، وبما يشكل محتوى هذه المجريات من مسارات متعددة - متوترة أو مستقرة ، متأزمة أو منفرجة، قتالية أو سلمية ، تعاونية أو صراعية، تكاملية أو تنافسية - تغلب على ما يحدث فى دنيا البشر من تفاعلات ، ومن المنطقى أن لا يتفصل الحديث من هذه الزاوية عن الحديث عن مجريات ما يعتمل من تفاعلات داخلية - على تنوعها - بعد ان أضحي من بديهيات تحليل سلوك الدول أن الوجه الخارجى له يتأثر بدرجة كبيرة بما يحدث فيها داخليا ، وأن عوامل مثل طبيعة فلسفة الدولة السياسية ، وخصائص الشخصية القومية ، ونظام حكمها ومواردها الطبيعية البشرية وغير البشرية وماعدا ذلك مما ينبع من الواقع

- L.Oppenheim,International Law -A Treatise , London : Longman, Seventh Edition , 1967 , Vol 1 . Peace , PP 117-123.

- Ian Brownlie, Principals of Public, International Law , : English Language Book Society and Oxford University Press , 1979 , pp 60 .

(١) انظر على سبيل المثال : د. محمد طه بدوي ، مدخل الى علم لعلاقات الدولية ، القاهرة: المكتب المصري الحديث ، الطبعة الثالثة ، ١٩٧٧ ، ص ١٥ - ١٦٥ ، ص ص ٢٠٧ - ٢١٣ ، د. بطرس بطرس غالى ود. محمود خيرى عيسى ، المدخل فى علم السياسة ، القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ، الطبعة الخامسة ، ١٩٧٦ ، ص ص ٢٩٧ - ٣٠٨ ، د. الحسان بوقطار " لعلاقات الدولية " الدار البيضاء : دار توبقال للنشر ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٥ ، ص ص ٤٣ - ٥٠ ، د. علي شفيق على العمر ، لعلاقات الدولية فى العصر الحديث ، الرباط : دار نشر المعرفة ، ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م ، ص ٤٠ . وأنظر أيضا

- John H.Herz , " The Territorial State Revisted - Reflections on the Future of National State " , In : James N.Rosenau (ed) Politics and Foreign Policy - A Reader in Research and Theory,New York : The Free Press ,London : Collier - Macmillan Limited , 1969 , PP 76-89 , Roy: E Jones , Analysing Foreign Policy - An Introduction to Conceptual Problems , London : Routlege & Kegan Paul, 1970 , PP65 - 81

- Martin C.Needler ,Understanding Foreign Policy , New York : Holt , Rinehort and Winston , Inc , 1966 , pp57 - 66 .

الحضارى للدولة ، كل ذلك له دوره الرئيسى فى تشكيل مكانها ومكانتها ، ليس كفاعل فى العلاقات الخارجية فحسب بل وكفاعل مؤثر أو غير مؤثر فيها^(١) .

ويبقى أن الدراسة تقترب من ناحية رابعة من مفهوم الدولة من منظور العلاقات الخارجية فى اطار اسلامى ، أى فى اطار ما جاء به الاسلام من أحكام صريحة ، وما وافقه ، وإن لم ينطق به مباشرة ، وهذا هو مقتضى فهم روح التشريع السياسى فى الاسلام ، على نحو ما أورده ابن قيم جوزية من رد ابن عقيل على أحد الشافعية الذى قال "لإسياسة إلا ما وافق الشرع" ، إذ جاء فى الرد "السياسة ما كان فعلا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح ، وأبعد عن الفساد ، وإن لم يضعه الرسول صلى الله عليه وسلم ولا نزل به الوحي ، فإن أردت بقولك إلا ما وافق الشرع أى لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح. وإن أردت إلا ما نطق به الشرع فغلط وتغليط للصحابه"^(٢)

إذن فالدراسة تتعامل بالاسلام استنادا إلى نصوصه ، وإلى اجتهادات علماء الأمة من السلف والخلف ، فى التعامل مع المفهومين ، الدولة والعلاقات الخارجية ، وهذا يفرض عدة قيود ، أولها قيد بذل المستطاع من الجهد والطاقة بحثا فى المصادر الاسلامية التى تعبر بصدق - يتقدمها القرآن والسنة - عما يمكن أن يوصف بحق أنه تعبير عن نظرة اسلامية حقيقية ، والثانى قيد أن نخلع القناعات السابقة ، أو ما قد نراه كمسلمين الأصوب أو الأليق لتنظيم المفهومين رغم ما قد ينطوى عليه من أخطاء ومثالب قد لا تكشف بآدى الرأى ، والقيد الثالث أن لا يرى المفهوم الاسلامى للدولة وعلاقاتها الخارجية مما قد كبه الآخرون - أو قد يكتبونه - من المستشرقين أو غير المستشرقين ، وإذا كان بلاهة ثم احتفظ بالرفض لكل ما لدينا مما قد لا يعتبره الاسلام أو يقره ، مما لا يكاد يخفى على لبيب ، فالأولى بنا أن ننأى به عما قد يلصقه الآخرون مما ليس منه فى شيء ، بقطع النظر عن حسن النوايا أو سيئها فى ذلك .

هذا على مستوى فهمنا للاسلام كأصول منزلة قاطعة ، أو كأصول جاءت فى اطار عموميات تشريعية لا تفهم تفاصيلها وفروعها إلا بالاجتهاد ، أو كأصول ضابطة لكل عمل اجتهادى فيما سكت عنه النص الموحى به ، وترك سعة للأمة تقرر فيه ما تشاء وفقا لمصالحها

(١) انظر : د. محمد طه بدوي ، مرجع سابق ، ص ١٢٩ وما بعدها ، د. بطرس غالى ود. محمود خيرى عيسى ، مرجع سابق ، ص ص ٣٠٩ - ٣١٢ ، د. حسان بوقطار ، مرجع سابق ، ص ص ٥١ - ٦٣ ، د. علي شفيق علي العمر ، مرجع سابق ، ص ص ١٠٣ - ١٣٧ ، وأنظر أيضا:

- David C.Jordan , World Politics in our Time , Lexington , D.C.Health and Company, 1970 , PP 81-114 . Massachussts Lloyd Tensen , Explaining Foreign Policy , New Jersey : Printice-Hall , Inc ,Clifs , 1982 , pp 199-230

(٢) أنظر : ابن قيم الجوزية ، الطرق الحكيمة فى السياسة الشرعية أو الفراسة المرصية فى أحكام السياسة الشرعية ، تحقيق محمد حامد الفقى ، القاهرة : مطبعة السنة المحمدية ، ١٣٧٢ هـ ١٩٥٣ ، ص ١٣ .

المنضبطة بضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية^(١) أما مستوى فهمنا للإسلام كعمارة ناصعة نقية تكمل ما شرعته الأصول المنزلة القاطعة ، والمجتهد بشأنها على السواء ، فإن نطاقها يقتصر على تبيين ما أضافته خبرة المسلمين الأولى التي يغذيها التطور السياسي في عصرى النبوة والخلافة الراشدة ، ولذلك أسبابه للفصلة لاحقاً .

أما المكون الثانى فى المجال المنهاجى فهو حقل المعرفة السياسية الذى ينظر من خلاله الى مفهوم الدولة الإسلامية وأبعادها وتعاملاتها ، وهنا يمكن القول إنه من المنطقي مادامنا ننظر الى الدولة كوحدة للعلاقات الخارجية أن يكون حقل المعرفة السياسية الذى تنطلق منه الدراسة هو حقل "السير" بالمفهوم الفقهي الإسلامى ، أو حقل العلاقات الدولية بالمفهوم الفقهي الغربى ، ولن نقف طويلاً عند الحقل الثانى فهناك ورقة منهاجية ضمن المشروع البحثى الذى تنلج هذه الدراسة ضمن مكوناته، تعاملت بصورة مباشرة مع التطورات التى لحقت به فى مفهومه ومناهجه وقضاياها فى الدراسات الغربية وتداعياته فى الدراسات الإسلامية^(٢) ، ومن ثم يعيننا التوقف قليلاً عند مفهوم السير حتى تكتمل الرؤية ، قال بعض الفقهاء "أعلم أن السير جمع سيرة وبه سُمي هذا الكتاب - أى كتاب الجهاد فى أبواب الفقه - لأن فيه سيرة المسلمين فى المعاملة مع المشركين من أهل الحرب ، ومع أهل العهد منهم من المستأمنين وأهل النعمة ، ومع المرتدين الذين هم أحبث الكفار بالانكار بعد الإقرار ، ومع أهل البغى الذين حالهم دون حال المشركين ، وإن كانوا جاهلين ، وفى التأويل مبطلين"^(٣) وقال آخرون " هذا الكتاب - أى الجهاد فى أبواب الفقه - يعبر عنه بالسير والجهاد والمغازى ، فالسير جمع سيرة فتكون لبيان هيئة السير وحالتها ، إلا أنها غلبت فى لسان الشارع على أمور المغازى ، وما يتعلق بها، كالمناسك على أمور الحج ، وقالوا السير الكبير فوصفوها بصفة المذكر لقيامها مقام المضاف الذى هو الكتاب"^(٤) ، ويستوقفنا فى هذين القولين :

(١) أنظر فى هذه الضوابط : د. محمد سعيد رمضان البوطى ، ضوابط المصلحة فى الشريعة الإسلامية، بيروت : مؤسسة الرسالة ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٧؛ وأنظر فى بعض الدلالات السياسية لهذه الضوابط سيف الدين عبد الفتاح اسماعيل ، التحديد السياسى والخبرة الإسلامية ، نظرة فى الواقع العربى المعاصر ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، كلية الاقتصاد - جامعة القاهرة ، ١٩٨٧ ، ص ص ٢٧٥ - ٣١٣ ، مصطفى محمود منجود ، الأبعاد السياسية للأمن فى الإسلام، رسالة دكتوراه غير منشورة ، كلية الاقتصاد - جامعة القاهرة ، ١٩٩٠ ، ص ص ٤١٨ - ٤٣٠ .

(٢) أنظر الورقة المنهاجية للقلمة من د. وحيدة بلران ضمن الخطة البحثية لمشروع "العلاقات الخارجية فى الإسلام" وعنوانها "دراسة العلاقات الدولية فى الأدبيات الغربية وبحث العلاقات الدولية فى الإسلام".

(٣) أنظر شمس الدين السرخسى ، كتاب المبسوط ، بيروت : دار المعرفة ، د. ت ، ج ١٠ ، ص ٢

(٤) أنظر : الشيخ محمد أمين الشهير بابن عابدين ، حاشية رد المحتار على الدر المختار ، شرح توير الأبصار فى فقه أبى حنيفة نعمان ، القاهرة : المطبعة الكبرى الأميرية ، الطبعة الثالثة ، ١٣٢٤ هـ ، ج ٣ ، ص ٢٢٣ ، زين الدين ابن نجيم الحنفى ، بيروت : دار المعرفة ، الطبعة الثانية، د. ت. ، ج ٥ ، ص ٧٦ .

إن أصل مفهوم السير في اللغة - والذي من معانية الطريق ، والحالة ، والمشى ، والاخراج ، والاحلاء ، والدب في الارض ، والسياسة فيها ، والقول فيها أو منها ^(١) وهو المضى في الأرض يوحى بالدلالة الحركية للمفهوم ، حيث أن مقتضى المعنى في الأرض السعى والجد والنشاط دون توقف أو سكون - أيا كانت هيئة السير أو سرعته - أن السير هنا أقرب الى التوافق مع مفهوم الدولة ، من حيث أن أصل الدولة ولذلك تفصيل لاحق - هو تصريف الأيام وتقليبها وتلوينها ، بين الأمم والجماعات ، وكل ذلك نشاط وحركة ، سواء كان لحساب هذه الأمم ، وتلك الجماعات ، فكانت الدولة لهم ، أو كانا لغير مصالح أولئك وأولئك فتأت الدولة عنهم ، كما أن السير من جهة أخرى أقرب الى التوافق مع مفهوم الشهود الحضارى واجب الدولة الاساسى فى الحياة من حيث أن الشهود - و لذلك تفصيل لاحق أيضا - حضور وإيجابية لا تغيب وسلبية ، ومبادرة لاتخاذ موقف و شهادة على واقع معين أوله ، وهكذا يتكامل التوافق بين المفاهيم الثلاثة فى حركة العلاقات الخارجية ، السير كتجسيد لهيئة هذه الحركة ، والدولة مادة الحركة وأداتها ، والشهود غاية الحركة ومقصلها .

كذلك فإن السير تتضمن بايين من أبواب فقه التعامل ، فهى وان كانت تشمل فى فقه التعامل الخارجى كل ما يتعلق بأحكام السلم والحرب والعهد ، ومايدخل تحت كل باب منها من تعاملات متعددة ، فانها فى فقه التعامل الداخلى تكاد تكون مقصورة على التصدى لبعض مظاهر الخروج على الأحكام الشرعية ومن ثم على الجماعة المسلمة التى تلتزم هذه الأحكام ، وان تباينت أسباب الخروج ، وأساليب التصدى له ، كالردة ، والبغى ، والخرابة ، وما شاكلها من مصادر داخلية لتهديد أمن المسلمين ، على نحو ما تم تفصيله فى موضع آخر ^(٢)

- كما أن السير وان كانت من أوسع أبواب الجهاد ، إلا أنها كجهاد لاتقف عند المفهوم الضيق له ، الذى يرادف بينه وبين القتال أو الحرب ، بل تشمل كل ما يستغرقه مفهوم الجهاد من معان كثيرة ، أصلها بذل الجهد والمشقة أيا كانت وجهة ذلك ، قال ابن حجر "والجهاد أصله لغة المشقة ، يقال جهدت جهادا بلغت المشقة ، وشرعا بذل الجهد فى قتال الكفار ، ويطلق أيضا على مجاهدة النفس ، والشيطان ، والفساق ، فاما مجاهدة النفس فعلى تعلم أمور الدين ثم العمل بها ، ثم تعليمها ، وأما مجاهدة الشيطان فعلى دفع ماياتى به من الشبهات ، وما يزينه

(١) أنظر مادة " سير " في ابن منظور ، لسان العرب ، تحقيق علي عبد الله الكبير وآخرون ، القاهرة : دار المعارف ، ١٩٧٩ ، ص ٢١٦٩ - ٢١٧٠ ، الراغب الأصبهاني ، المفردات في غريب القرآن ، بيروت : دار المعرفة ، د.ت ، ج ١ ، ص ٢٤٧ .

(٢) أنظر : مصطفى محمود منجود ، مرجع سابق ، ص ٦٠٣ - ٧١٧ .

من الشهوات ، وأما مجاهدة الكفار فتقع باليد والمال واللسان والقلب ، وأما مجاهدة الفساق فباليد ثم اللسان ثم القلب ... " (١)

ويضاف الى ما سبق واثباتا منه أن السير لا تقف في توجهاتها عند حد في اعتبار غير المسلمين ، و التعامل معهم على تنوع أقسامهم ، سواء الذين يقيمون داخل الدولة الإسلامية أو من يقيمون على أقاليم أخرى خارج أقاليمها ، فهي اذن سيرة تحتوي الذمى أو المعاهد من أهل الكتاب ، والمستأمن والحربى ، أو بعبارة أخرى تفصل أسس تعامل دار الاسلام داخليا مع مواطنيها وغير مواطنيها من غير المسلمين ، وخارجيا مع غيرها من الدول الأخرى ، كدار العهد ، أو دار الصلح ، أو دار الحرب ، ودار الكفر، وفقا لما صنف فيه فقهاء المسلمين .

وأخيراً فإن ثمة ثلاثة عناصر يمكن ادراجها تحت مفهوم السيرة - مفرد السير - بحيث تشكل مكوناتها الأساسية ، أولها قيم السيرة التي تحدد غايتها وتضبط مقاصدها ومراميها ، والثاني وحدة السير - الدولة - أو أداتها التي تتولى مهمة القيام بالسير ، وتقود المسلمين في توجهاتهم، وانطلاقاتهم نحو التوافق مع هذه القيم خلال هذا السير ، والعنصر الثالث أساليب السيرة التي تحسم هيئة السير وأشكاله ، وتحدد بالموقف المتخذ مما تدعو اليه الجماعة المسلمة من قيم في سيرها تجاه الآخرين، ومن ثم فقد يغلب عليها طابع المسألة أو المواجهة حين يكون الموقف المتخذ سلميا أو مودعا لاسيلا فيه الى العنف أو العدا لل المسلمين ، وقد يغلب عليها طابع الحرب والقتال حين يكون الموقف المتخذ عدوانيا لا مسالمة فيه أو مودعة ، ولاراد له إلا بالعنف (٢).

لكن يبقى تساؤل مهم بعد عرض هذه الدلالات الست لمفهوم السيرة ، وهو هل رؤيتنا للدولة من منظور السير يغنى غرض الطرف عن الاستفادة من حقول معرفية سياسية أخرى تشكل الدولة محورا رئيسيا في اهتماماتها ومفردات عناصرها ؟ تساؤل نرجى الاجابة عنه لحين الحديث عن الضوابط المنهجية .

(١) أنظر : ابن حجر العسقلاني : فتح الباري بشرح صحيح البخاري ، تحقيق ومراجعة محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب وقصي محب الدين الخطيب ، القاهرة : دار الريان للتراث ، الطبعة الثانية ١٤٠٩ هـ ، ١٩٨٨ م ، ج ٦ ، ص ٥ .

(٢) أنظر بالاضافة الى هذه الدلالات الست لمفهوم السير ما لورده :

د. محمد حميد الله الحيدر آبادي مقدمة لعلم السير في : ابن قيم الجوزية ، أحكام أهل النعمة ، تحقيق د. صبحي الصالح ، بيروت : دار العلم للملايين ، الطبعة الثالثة ، ١٩٨٣ ، ج ١ ، ص ص ٧٤ - ٩٥ وأنظر له أيضا :

- Muhammad Hamidul ,Muslim Conduct of State : Pakistan Muhammed Ashraf , 1987 , PP 9-12 .

وأنظر كذلك :

- M.Khadduri , The Islamic Law of Nations , Shaybanis' Siyar,Baltimore (U.S.A) : The John Hopkins Press ,1966 , pp. 38- 41.

والمكون الثالث فى المجال المنهاجى هو النطاق الزمنى للدراسة ، والواقع أنها تغطى فترة زمنية ممتدة الثراء والخصب ، اذا ما نظر اليها من زاوية ما قلمته من عطاء حضارى متعدد المناحي ، ليس للمسلمين فحسب بل للانسانية جمعاء ، غير أنها قد تكون قصيرة الأجل ، اذا ما نظر اليها من زاوية المساحة الزمنية التى شغلتها فى تطورات الخبرة الاسلاميه السياسية وهذا التحديد الزمنى تحكم فيه سببان ، أحدهما نابع من طبيعة هذه الفترة و مكائنها فى تطور العلاقات الخارجية فى الاسلام ، والثانى نابع من طبيعة التقسيم المنهاجى لهذا التطور ، كما اتفقت عليه المجموعة البحثية لبحث العلاقات الخارجية فى الاسلام الذى تمثل هذه الدراسة هذه أحد أجزائه .

و بموجب السبب الأول يمكن القول إن هذه الفترة تعد فى تطور العلاقات الخارجية فى الاسلام بمثابة النموذج الواقعى ، أو المثال التطبيقى لما تضمنته النصوص الموحى بها من أحكام - على تعددها وتعدد الاجتهاد بشأن بعضها - تنظم الاطار العام لهذه العلاقات من حيث تضم عصرين ، عصر النبوة الذى لا يعدو فى حقيقة الأمر أن يكون عصر السيرة النبوية بما اعتمل فيها من سنن قولية وأخرى عملية وثالثة تقريرية ، تعد الرافد الثانى للوحى الذى لا مناص - بعد التحقق من صحة انتسابها الى النبى صلى الله عليه وسلم ، وفق أصول مصطلح علوم الحديث النبوى ^(١) - من اتباعها شأنها فى ذلك شأن القرآن الكريم حسب أصول العلاقة بينها وبينه على ما بين علماء أصول الفقه ، وعلماء الحديث النبوى ، من حيث أسبقية الاحتجاج بنصوص كل منهما ، والخاص والعام فى أحكامها ، والجزئى والكللى ، والمطلق والمقيد ، والناسخ والمنسوخ الى آخره ^(٢) ، والأمر باتباع السنة ثابت بنص القرآن ومنه قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فان تنازعتم فى شىء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا﴾ ^(٣) ، وقوله تعالى ﴿انما

(١) انظر على سبيل المثال فى التعريف بهذه العلوم : أحمد محمد شاكر ، الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث للحافظ ابن كثير ، القاهرة : دار التراث ، الطبعة الثالثة ، ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م ، الحاكم النيسابورى ، المدخل الى كتاب الاكليل ، تحقيق د. فؤاد عبد المنعم أحمد ، الاسكندرية : دار الدعوة ، ١٩٨٣ ، د. عبد الله محمود شحاته ، علوم الحديث ، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٥ ، د. محمد الأحمدى أبو النور ، شذرات من علوم السنة ، القاهرة : وزارة الأوقاف ، سلسلة رسالة الطالب ، العدد الأول ، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ ، ج١ ، ج٢ .

(٢) انظر أحكام بعض هذه القضايا بصفة عامة فى : شمس الدين الجزري ، معراج للنهاج شرح منهاج الوصول الى علم الأصول للقاضى الميضاوى ، حققه د. شعبان محمد اسماعيل ، القاهرة : مطبعة الحسين الاسلامية ، الطبعة الأولى ، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م ، ج١ ، ص ٢١٧ وما بعدها ، الأمدي ، الأحكام فى أصول الأحكام ، القاهرة : دار الحديث ، د.ت ، ج٢ ، ص ص ٢٨٦ - ٤٩٥ ، ج٣ ، مواضع متعددة ، أبو اسحاق الشاطبي ، المواظفات فى أصول الشريعة ، القاهرة : دار الفكر العربى ، الطبعة الثانية ، ١٣٩٥ هـ - ١٩٨٥ م ، ج٣ مواضع متعددة .

(٣) سورة النساء / الآية رقم ٥٩ .

كان قول المؤمنين اذا دعوا الى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا وأولئك هم المفلحون . ومن يطع الله ورسوله ويخش الله ويتقه فأولئك هم الفائزون ﴿١﴾ .

كما أنه ثابت بنص الحديث النبوي ، كقوله صلى الله عليه وسلم "كل أمتي يدخلون الجنة إلا من أبى . قالوا يا رسول الله : ومن أبى ؟ قال : من اطاعني دخل الجنة ، ومن عصاني فقد أبى ^(٢) ، وقوله "دعوني ما ترككم ، فانما اهلك من كان قبلكم سؤالهم و اختلافهم على أنبيائهم ، فاذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه واذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم ^(٣) ثم ان اجماع المسلمين قد انعقد - إلا من شذ منهم - على حجية السنة ، وعلى اعتبارها في حجيتها بمثابة المصدر الأولى الثاني للتشريع في الاسلام.

أما العصر الآخر فهو عصر الخلافة الراشدة التي اقترنت تجاربها بقيادة أربعة من أكثر المسلمين سابقة في الايمان ، وأولهم صحبة للنبي صلى الله عليه وسلم واتباعا لمنهجه في الدعوة و تأسيس الدولة ، فاستحقوا اشادته بافضالهم ، واعترافه بجريان الخير والصلاح على ايديهم ، ودعوته الى اتباع سنتهم الصالحة ، فقد ورد في الحديث النبوي "اعبدوا الله و لا تشركوا به شيئا ، واطيعوا من ولاة الله أمركم ، و لا تنازعوا الأمر اهلله ، ولو كان عبداً سوداً ، وعليكم بما تعرفون من سنة نبيكم والخلفاء الراشدين المهديين ، وعضوا على نواجذكم بالحق ^(٤) ، وقد روى عن ابن عمر قوله "نخير بين الناس في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فنخير ابا بكر ، ثم عمر بن الخطاب ، ثم عثمان بن عفان رضي الله عنهم ^(٥) .

(١) سورة النور / الآيتان رقم ٥١ ، ٥٢ .

(٢) رواه البخاري عن أبي هريرة . أنظر ابن حجر ، فتح الباري ، مرجع سابق ، ج ١٣ ، ص ٢٦٢ .

(٣) رواه البخاري عن أبي هريرة . أنظر : المرجع السابق ، ج ١٣ ، ص ٢٦٣ .

(٤) رواه الحاكم في المستدرک عن العرباض بن سارية : وقال " هذا اسناد صحيح على شرطهما جميعاً ، ولا أعرف له علة " . وقال الذهبي " صحيح على شرطهما ولا أعرف له علة " . أنظر : الحاكم النيسابوري ، المستدرک على الصحيحين في الحديث ، وبهامشه تلخيص للمستدرک للإمام الذهبي ، بيروت : دار الفكر ، ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م ، ج ١ ، ص ٩٦ .

(٥) رواه البخاري عن ابن عمر . وقد علق ابن حجر على الحديث وكان مما أورده.... وفي الحديث تقديم عثمان بعد أبي بكر وعمر ، كما هو المشهور عند جمهور أهل السنة ، وذهب بعض السلف الى تقديم علي على عثمان ، ومن قال به سفيان الثوري ، ويقال انه رجع عنه ، وقال به ابن خزيمة وطائفة قبله وبعده ، أو قيل لا يفضل أحدهما على الآخر ، قال مالك في (المدة) وتبعه جماعة منهم يحيى القطان ، ومن للتأخرين ابن حزم ، وحديث الباب حجة للجمهور . وقد طعن فيه ابن عبد البر واستند الى ما حكاه عن هارون بن اسحق ، قال : سمعت ابن معين يقول : من قال أبو بكر وعمر وعثمان وعلي ، وعرف لعلي سابقته وفضله فهو صاحب سنة ، قال فذكرت له من يقول أبو بكر وعمر وعثمان ، ويسكون فتكلم فيهم بكلام غليظ . وتعقب بأن ابن معين أنكر رأي قوم وهم العثمانية الذين يغفلون في حب عثمان ، ويتقصون علياً ، ولا شك في أن من أقصر على ذلك ولم يعرف لعلي بن أبي طالب فضله فهو مذموم وادعى ابن عبد البر أيضاً أن هذا الحديث خلاف

أما السبب الثاني في تحديد الاطار الزمني للدراسة فمرده الى أن التقسيم المنهاجي لتطور العلاقات الخارجية في الاسلام اتفق فيه على أنه نظرا لالتحاق عصر الخلافة الراشدة ، وارتباطه الوثيق بعصر النبوة في مثاليته وواجب الاقتداء به و تميزه في ذلك عن بقية عصور التجربة الاسلامية السياسية ، فقد ضم هذا العصر الى عصر النبوة ، على ان يبدأ رصد التطور التاريخي للعلاقات الخارجية في الاسلام من بعد هذين العصرين القلوة ، واعتبارهما الأساس الذي تقاس من خلاله مثاليات وفاعليات العصور الاخرى ، ذلك أن خيرة هذين العصرين - مع الاعتراف بأولوية عصر النبوة في الاتباع والحجج - لا ترى منفصلة عن أحكام الأصول المنزلة ، كما ان أحكام هذه الأصول لا ترى في واقعيتها ونموذج تطبيقها بعيدا عن هذه الخيرة الرائدة التي تفاعلت فيها عناصر متعددة، نصوص إلهية موحى بها قرانا و سنة حملتها رسالة السماء الى الرسول الخاتم في مكة والمدينة ، واجتهادات بشرية حاولت من خلالها قيادات الأمة - ابتداء بقيادة النبوة ثم اخلفاء الراشدين ، وانتهاء بكبار الصحابة الاخرين ، وان تباين الالتزام بما اجتهدوا فيه ودرجته تبعا لاختلاف مكاناتهم في أولوية الاتباع والطاعة - استخراج ما في النصوص المنزلة من أحكام وتشريعات ، ووقائع بشرية وداخلية ثم تكييفها واستيعاب متطلباتها من خلال ماتم استنباطه من هذه الأحكام وتلك التشريعات بقطع النظر عما صادفها من توفيق أو اخفاق في ضبط تلك الوقائع ، يضاف الى هذه العناصر الفاعلة في الخيرة الاسلامية خلال عصرى النبوة والخلافة الراشدة عنصر وجود جماعة مسلمة احسنت قيادة النبوة ومن بعدها من قيادات تربيتها وتكوينها على أسس عقيدى سليم فتلقت النصوص الإلهية بالتسليم والاذعان وأسست شرعية قيادتها على البيعة والطاعة ، البيعة التي أرست أسس الالتزام المتبادل بينها وبين هذه القيادات ، والطاعة التي أناطت شرعيتها - أى القيادات - وشرعية اجتهاداتها بعملها ما يرضى الله ورسوله ، وبقيادتها جماعة المسلمين الى ما فيه هذا العمل ، في كل ما انبت عليها مقاصدها وغاياتها حتى فى أشد لحظات المحن التي تعرضت لها خاصة فى أواخر عهدها بالخلافة الراشدة، على ما سيرد لاحقا.

قول أهل السنة ان عليا أفضل الناس بعد الثلاثة، فانهم أجمعوا على أن عليا أفضل الخلق بعد الثلاثة ، ودل هذا الاجماع على أن حديث ابن عمر غلط وان كان السند اليه صحيحا . وتعقب أيضا بأنه لا يلزم من سكوتهم اذ ذلك عن تفضيله عدم تفضيله على الدوام ، وبأن الاجماع المذكور إنما حدث بعد الزمن الذي قبله ابن عمر فيخرج حديثه عن أن يكون غلطا - والذي أظن أن ابن عبد البر إنما أنكر الزيادة التي وقعت في رواية عبيد الله ابن عمر (ثم نترك أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، الخ ...) لكن لم ينفرد بها نافع ، فقد تابعه ابن الماجشون أخرجه خيثمة من طريق يوسف بن الماجشون عن أبيه عن ابن عمر (كما نقول في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر وعمر وعثمان ، ثم ندع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا تفضل بينهم) ، ومع ذلك فلا يلزم من تركهم التفاضل اذ ذلك أن لا يكونوا اعتقدوا بعد ذلك تفضيل علي على من سواه ، والله أعلم ونقل البيهقي في (الاعتقاد) بسنده الى أبي ثور عن الشافعي أنه قال : أجمع الصحابة وأتباعهم على أفضلية أبي بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي ... " أنظر فتح الباري ، مرجع سابق، ج ٧ ، ص ٢٠ - ٢١ .

المبحث الثاني : فقه الدولة الإسلامية : الضرورة المنهاجية :

هل هناك ضرورة لاعادة النظر أو اعمال البحث من جديد في فقه الدولة الاسلامية بوجهيه الداخلي والخارجي ؟ سؤال قد تبلى الاجابه عنه بالموافقة التي تتضمنها كلمة "نعم" من السهولة التي قد لا تحتاج الى اعمال الفكر أو المشقة في الرد ، غير أن تبرير الموافقة في الاجابة قد لا يبدو على نفس الدرجة من السهولة ازاء تعدد الرؤى وتعدد أنصارها ممن يتفقون على أهمية هذه الضرورة ويختلفون في الوقت ذاته حول أسبابها.

فالبعض قد تسوقه الى الايمان بها الرغبة الصادقة في أن يكون التجديد الفقهي دعوة مستمرة تستوعب ما قد يستجد من أحداث ووقائع وقضايا بأحكام فقهية تستلهم روح الشرع ومقاصده، وروح العصر ومسائله ، ليس فقط في الأمور الفقهية الدقيقة ، التي غالبا ما تختص بأحكام العبادات وبعض أحكام المعاملات ، بل في الأمور كافة التي تتطلبها أو تنبئ عليها مصالح جماعة المسلمين ، ويدخل في سياقها باليقين القضايا السياسية عامة ، وقضايا الدولة الإسلامية خاصة.

وبالعوض الآخر قد تدفعه الى التسليم بهذه الضرورة سيطرة نزعة دفاعية على فكرهم الاسلامي، تنأى على أخذ زمام المبادأة ، ولا تقبل إلا أن تحصر نفسها في الرد على ما يستجد من اتهامات ، وأقاويل وادعاءات ، ليس من ورائها سوى . بل من فاعلية الفقه السياسي الاسلامي فاذا ما اتهم بأنه عاجز عن تقديم تصور تجديدي لحقيقة الدولة الاسلامية في ضوء التطورات السياسية المعاصرة ، فسرعان ما ينتفض أصحاب هذه النزعة الدفاعية ، ليدحضوا ذلك ، وقد اعتبروه اتهاما لا مجال للابطاء في نقضه ، ولو بأسانيد قديمة لا اجتهاد فيها ، أو باتهامات مضادة لا وزن لها ولا حقيقة حتى لو كان المطالب بالتصور التجديدي من داخل الصف الاسلامي ومن المسلمين وذلك بعض آفات الفكر الدفاعي الذي غالبا ما يفقد الحس الاجتهادي وروح المبادرة، لانه يؤثر إلا أن يحبس نفسه في دائرة رد الفعل المباشر أو غير المباشر أحيانا ، أو لأنه اضطر لأن لا يكون له ثمة خيار آخر غير هذا الموقف المتأخر عن غيره.

أما البعض الثالث - والأخير - فقد جعل الايمان بالضرورة المنهاجية لفقه الدولة الاسلامية مقدمة لترتيب نتائج على درجة كبيرة من الخطورة في عواقبها وآثارها ، حين يفسر هؤلاء هذه الضرورة على مقتضى أهوائهم وقناعتهم التي قد يكون بينها وبين مقتضى الشرع - أوامر ونواه- بون شاسع من التوافق والالتقاء ، ويدعون من ثم الى تجاوز أى تصور جديد مبني على رؤية اسلامية مهما كان مصلحها ، لأنه قد ثبت في زعمهم عجز الفقه السياسي الاسلامي عن ادراك حقائق العصر الذي عاشته الدولة الاسلامية وتعايشه ، وهكذا حتى يصلوا في النهاية -بعد سرد هذه المقدمات - الى ما يرمونه من تكريس الدعوة الى أبعاد الاسلام عن دائرة التشريع السياسي - وان لم يعلنوا ذلك صراحة - تمهيدا لترويج دعوة أكبر هي العلمانية بعينها أو اللادينية بذاتها ، التي بينها وبين الاسلام - مهما دافع عنها أصحابها - شقاق وصدام في أسسه ومنهاجه

وضرورته للحياة ، اذ تنبني على اقصاده من دائرة التشريع عامة في بقية نواحيه الأخرى غير السياسية^(١) .

وأيا كانت الأسباب التي حدثت بكل فريق الى ما اتخذته من موقف حول مدى ضرورة تحديد فقه الدولة الاسلامية ، واعادة البحث فيه ، فان ثمة اعتبارات أخرى - نابعة في حقيقة الأمر من حقائق الواقع الاسلامي ومشاكله - تركز في هذه الضرورة المنهجية .

وأول الاعتبارات أن نمط الحياة السياسية في كثير من الدول القومية المعاصرة لم يعد يسلم برفض اعطاء الدين دوره في تصريف أوجه كثيرة في هذه الحياة ، وبعبارة أدق يمكن القول إن نفس القلر الذي تعالت به صيحات العلمانية وعزل الدين عن حركة الوجود الساسي في بعض الدول - ومنها دول اسلامية - نجد أن أسهم الدعوة الى انزال الدين منزلة من حياة الأمم والشعوب في هذه الدول نفسها ، وفي دول أخرى غيرها ترتفع ، للدرجة أن بدأنا نشهد في هذا الظرف التاريخي الذي نعاصره في أواخر القرن العشرين نماذج لدول دينية - وإن اختلفت في مدى الصبغة الدينية وأساسها - تتدثر بدثار الدين ، وتبرر تصرفاتها ومواقفها من منطلق ديني يكاد يكون صرفاً بقطع النظر عن مصداقيتها في ذلك ، أليست الجمهورية الإيرانية من جهة ، والدولة العبرية من جهة بعض هذه النماذج^(٢) .

وإذا كان قد أصبح مألوفاً أن تتصارع الدعاوي العلمانية والدعوة الدينية في مثل هذه الدول القومية ، فما هو المنطلق وما هي الحجة في تزامن الصراع بين أنصار هذه الدعاوي وتلك الدعوة في دول تنطق دساتيرها وخبراتها باسلاميتها والتزامها - على الأقل المعلن - أحكام الشريعة الاسلامية في تعاملها ، إلا أن تكون هذه الدول صوراً أخرى للدول القومية ، من هنا يثار التساؤل عن أسباب الخلل الذي أوجد هذه الظاهرة الازدواجية ، هل مرده الى غياب التصور الحقيقي للعلاقة بين الايمان برسالة الاسلام والعمل بها عن ادراك القائمين على أمور هذه الدول

(١) أنظر في أبعاد مفهوم اللادينية ودلالاته السياسي وتطوره : د. حامد ربيع ، نظرية القيم السياسية ، محاضرات غير منشورة ،

كلية الاقتصاد - جامعة القاهرة ، ١٩٨١ ، ص ٢٠١ - ٢٤٤

(٢) أنظر في ظاهرة تصاعد الحقيقة الدينية في المجتمع السياسي المعاصر : عبد العزيز صقر ، دور الدين في الحياة السياسية في

الدولة القومية ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، كلية التجارة قسم العلوم السياسية ، جامعة الإسكندرية ، ١٤١٠ هـ ،

١٩٨٩ م ، ص ١ وما بعدها .

•
وأنظر أيضاً:

- Hugh Seton - Watson , "State , Nation and Religion . Some Reflextions " , In Joseph Alpher (ed) , Nationalism and Modernity - Mediterranean Perspective , London , New York : Westport Connecticut 1986 , pp.14-29 , Donald Eugene Smith , Religion , Politics and Social Change in the Third World , New York : A Free Press, Paper Back, Macmillan Publishing co.Inc, 1971, pp.1-8

الاسلامية؟ أم أن سببه الاقتناع بأن منطق التعارض بين المبادئ العلمانية والمبادئ الدينية في سلوك هذه الدول - الداخلي والخارجي - لا أساس له ، بزعم صيحات البعض من داخلها أن منطق الشريعة يقبل مثل هذه المبادئ العلمانية ؟ أم أن السبب هو أن من مقتضيات حماية حقوق الانسان وحرياته اعتناق المذاهب اللادينية ^(١) ؟

وأيا كانت الأسباب غير ما ذكر ، فإن التساؤل الذي يظل قائما : ألا يشكل البحث في حقيقة هذه الأسباب وشرعية آثارها مبررا لاعادة النظر أو فتح ملف موضوع الدولة الاسلامية وأبعاد منهيتها ، وموقفها من المذاهب الأخرى داخلها وخارجها ؟

وثاني الاعتبارات أن معظم التجارب السياسية للدول التي أعلنت التزامها تطبيق أحكام الشريعة الاسلامية في السياسة والحكم في العالم الاسلامي - بصرف النظر عن قدم أو حداثة هذه التجارب - قد تعرضت لانتقادات عديدة ، بل أن منها ما لم تقطع عنه المؤاخذات باستمرار ، إن بسبب بعض ممارساتها السياسية التي صلت عنها مخالفة لأحكام الشريعة ومبادئها ، أو بسبب عجزها عن تقديم النموذج الأكثر فاعلية للدولة القادرة على مراعاة مقاصد الشريعة ومقاصد الناس حكما ومحكومين دون حرج أو عنت أو قصور في هذه وتلك أو بسبب اعتمادها على المظهر والشكل لا الجوهر والحقيقة في تطبيق الأحكام الشرعية ، أو بعبارة أخرى بسبب رجوعها الى الأحكام الشرعية رجوع استئناس واستظهار ، لا رجوع التزام واقتدار . وإذا كان قد أصبح مألوا أن تتصارع الدعاوي العلمانية والدعوة الدينية في مثل هذه الدول القومية ، فما هو المنطلق وما هي الحجة في تزامن الصراع بين أنصار هذه الدعاوي وتلك الدعوة في دول

(١) أنظر في حقيقة العلمانية وآثارها في المجتمع الاسلامي : د. يحيى هاشم فرغل ، حقيقة العلمانية بين الخرافة والتخريب ، القاهرة : الأمانة العامة للجنة العليا للدعوة الاسلامية بالأزهر ، ١٩٨٩ ، مواضع متفرقة ، د. محمد عمارة ، الاسلام والسياسة - لرد على شبهات العلمانيين ، القاهرة ، مجمع البحوث الاسلامية ، سلسلة لبحوث الاسلامية ، السنة الرابعة والعشرون - الكتاب الأول ، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م ، مواضع متفرقة ، وله أيضا الدولة الاسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية ، القاهرة : دار الشروق ، ١٩٨٨ ، الاسلام بين علمانية والسلطة الدينية ، القاهرة : دار ثابث ، ١٩٨٢ .

وأنظر كذلك ملف الاسلام والعلمانية رؤية معرفية في مجلة منبر الشرق ، السنة الأولى ، العدد الثالث ، ربيع أول - سبتمبر ١٩٩٢ م ، ص ص ١٣-٨٣ ، ونص الكمل للمنظرة الفكرية حول " مصر بين الدولة الاسلامية والدولة العلمانية ، أعدها للنشر خلد محسن ، القاهرة : مركز الاعلام العربي ، الطبعة الأولى ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م ، د. علي حريشة ، الانتماءات الفكرية المعاصرة ، القاهرة : دار الوفاء ، الطبعة الثانية ١٤٠٩ هـ ١٩٨٨ م ، ص ص ٤٩ - ١١٨ .

وأنظر أيضا :

- Altaf Gauhar , Islam and Secularism , in : Aitaf Gauhar (ed) , The Challeng of Islam London : Islamic Council of Europe , 1978 PP 299-310. , Mehdi Mozaffari , Authority in Islam From Muhammad To Khomeini , New York : M.E. Sharpe , Inc, 1987, PP. 92-103

تنطق دساتيرها وخبراتها باسلاميتها والتزامها - على الأقل المعلن - أحكام الشريعة الاسلامية في تعاملها ، إلا أن تكون هذه الدول صورا أخرى للدول القومية ، والمتقلدون لا يعوزهم الدليل حين يجدون في تجارب السودان في ظل حكم النميري، وحكم النظام الحالي الذي يقوده عمر البشير ، وباكستان خاصة في ظل حكم ضياء الحق ، وليبيا مع القذافي ، ناهيك عن التجربة السعودية أمثلة للاستشهاد على ما يقولون ؟ .. وآفة مثل هذه الانتقادات في اعتقاد بعض أصحابها أن نقد الواقع الممارس للإسلام في الدول التي التزمت تطبيق أحكامه في السياسة والحكم فيه الحجة على نقد النموذج أو المثال الذي بنيت عليه التجارب السياسية السابقة مع أن عملية البناء ربما تكون قد أقيمت على غير هدى النموذج ، أو شابتها شائبة قصور عن ادراك هذا الهدى ، أو تدخلت فيها أهواء وأغراض ليست من الهدى في شيء ، فضلا عن أن من أيجديات استقامة المنهج في الحكم على الأشياء أن يحاكم الشيء الى المثال أو النموذج الذي صُمم على أساسه ، فاذا ما حاد الأول عن مقولات الثاني وأولوياته ، كان الخلل في الشيء لخروجه أو ابتعاده عن مقصود الثاني ، وليس العكس ... ورغم ذلك يبقى التساؤل قائما عن مكنم الداء ومواطن الفجوة ، وتبقى الأجابة عنه رهن البحث من جديد في حقيقة واقعية نموذج الدولة الإسلامية ، وهو ما يؤكد مرة أخرى الضرورة المنهاجية لاثارة مثل هذا الموضوع .

وثالث الاعتبارات ، يرجع الى طبيعة العلاقات الدولية المعاصرة وماشهدته من تطورات متعددة، إن في مجال ممارسة الأدوار والوظائف والفعاليات اللازمة لها من أدوات وسياسات وقرارات ومؤسسات متباينة ، أو في مجال التنظير العلمي أي مجال وضع نظريات وصف هذه العلاقات أو تحليلها أو تفسيرها أو التنبؤ بمجرياتها حال الاستقرار أو حال التأزم على تنوع الأشكال وتعددتها في كلا الحالين ^(١) ، وهكذا تشابكت علاقات الدول واتسعت ميادينها نظرا لما خضعت له -ولا تزال تخضع- من تطورات مستمرة هي في جوهرها افراز طبيعي للتطورات المتلاحقة في حركة المجتمع الدولي ، والذي ما انفك يقدم أنماطا منها لم تكن معروفة من قبل ، لا يمكن القول معها أن عالم اليوم - في تعقد شبكة علاقاته وتنوعها- لم يعد يمثل تلك البساطة التي يسهل من خلالها تقسيمه الى دار للحرب وأخرى للسلم وثالثة للهدنة أو العهد مما صنفت فيه كتابات فقهاء المسلمين عن السير، والتقسيم الإسلامي للمعمورة ^(٢) ، خاصة اذا ما أخذ في الاعتبار أمران ، أحدهما صعوبة أن تقع علاقات الدولة الإسلامية المعاصرة في خضم هذا الكم من العلاقات الخارجية في أشكال محدودة لا تعدى التصنيف الفقهي للدور ، والثاني ما أصاب مكانة الدولة الإسلامية من تأخر وضعف جعلها في موقع التبعية غالبا - أو المفعول به بلغة النحويين- الذي يتوقف دوره على تلقي آثار ما يعتمل من تفاعلات يحدثها الكبار في الساحة

(١) أنظر في هذا الشأن الورقة المنهاجية المقلمة من د . ودودة بلران السابق التوبة ليها .

(٢) أنظر في هذا الصدد : د . محي الدين محمود قاسم ، التقسيم الإسلامي للمعمورة ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، كلية

الاقتصاد والعلوم السياسية - ١٩٩٥ .

الدولية ، مع هامش بسيط لحرية الحركة أحيانا ، فأين هذا من دولة اسلامية كان تصنيف الفقهاء للدول مبنيا على ريادتها وقيادتها وآثار تعاملاتها مع غيرها من الدول الأخرى ؟

معنى ذلك أن ميدان العلاقات الدولية المعاصرة - طبقا لما سلف - يفترض رؤية اجتهادية في بعض المفاهيم الفقهية ، منها مفهوم الدار - التي تسبق تصنيف العلاقات السلمية أو القتالية ، أو ماشاكلها ، - من حيث المعنى والدلالة والمصادقية في المرادفة بينه وبين مفهوم الدولة ، ومنها أيضا مفاهيم السلم والقتال والهدنة ، من حيث دلالة كل منها وأطرافه وحالاته وأدوات تنظيمه ومناطق تغييره ومدى الملازمة مع ما حدث من تطور في هذه الفعاليات في التطور الدولي المعاصر ، كذلك منها مفهوم الآخرين - أيا كانت تصنيفاتهم لدى الفقهاء المسلمين - الذين ينخرط المسلمون معهم في علاقات خارجية سلمية أو قتالية أو غيرها ، خاصة بعد امكان أن يدخل في زمرة هؤلاء الآخرين أشخاص طيعيون ، وآخرون اعتباريون لم يكن ثمة عهد لهؤلاء الفقهاء بهم في المعاشة ومن ثم في التنظير الفقهي ، لكن هل يمكن فصل هذه الرؤية الاجتهادية المطلوبة عن مثلتها الأكثر إلحاحا في التنظير السياسي الجديد لمفهوم الدولة الاسلامية ؟

ورابع الاعتبارات يتعلق بالتردي الذي أصاب علاقات المسلمين على مستوى الحكومات والدول بكثير من التردي ودوائر هذا التردي متعددة وفي مقدمتها :

- اشتعال الحروب والدماء ، وعلو منطق السيف - الجراح بين أبناء الدين الواحد سواء داخل بعض الدول مثلما حدث ولا يزال يحدث - في افغانستان بعد اجلاء القوات السوفيتية عنها ، أو بين بعض هذه الدول وبعضها الآخر كالذي حدث بين ايران والعراق في حرب الخليج الأولى ، وما حدث ابان الاحتلال العراقي للكويت في حرب الخليج الثانية.

- انتهاك حقوق الانسان ، اذ لا يكاد يخلو سجل من سجلات منظمات حقوق الانسان أو تقرير من تقاريرها - سواء المنظمات التي تمارس نشاطها داخل هذه الدول أو غيرها من المنظمات الدولية - من حصر لحالات الانتهاك وأشكاله وما يترتب عليه من آثار في بعض الدول الاسلامية ، رغم ما يعلن فيها من دعاوي ديمقراطية ، وما يدعى فيها من احترام مشاعر الجماهير ومتطلباتها ، ورعاية حقوقها وحرّياتها^(١) .

- تداعي عوامل التخلف وتزايد الفجوة بين الفقراء والاغنياء في علاقات كثير من دول المسلمين ، مما ترتب عليه كثير من الأمراض الاجتماعية ، كالتدني المستمر في معدلات الانماء والحرمان وعدم الاكتفاء الذاتي والبطالة ، والاستئانة والأمية ، والبطالة ، وانتشار الجريمة ، والصراع

(١) يكفي النظر في التقارير الدورية التي تصدر عن المنظمات المعنية بحقوق الانسان ، سواء القطرية كذلك التي تنشر تقاريرها عن لوضاع حقوق الانسان في دولة بعينها ، أو الاقليمية كالمنظمة العربية لحقوق الانسان ، أو العالمية كمنظمة لعفو الدولية ، والتي تفوح منها روائح الانتهاكات والتعليقات بصورها المتعددة ، لمعرفة عمق الفجوة واتساعها بين ما يقال عن حقوق الانسان وما يُمارس .

الطبيقي ، فضلا على ما صاحب ذلك من استعلاء مضادات القيم من التواكل والسلبية والإثارة والعداوة والبغضاء والحقد والحسد والقنوط وانزواء قيم التعاون والتكافل والإيثار والنجلة والنصرة والتراحم والابغاث. وواقع الحال ينطق بأن النماذج في العالم الاسلامي أوضح من أن يُشار إليها بالبنان^(١).

- استفحال محاولات التجزئة الاقليمية بفعل عوامل مختلفة داخلية واقليمية ودولية تتآزر في تكريس السعي الى الانفصال عن السلطة المركزية بحيث تتحول الدولة الواحدة في النهاية الى كيانات هشة ودويلات ضعيفة ، خاصة اذا كان يعمل فيها داء التشتت العرقي والطائفي ، وذلك بعض ما تعاني منه دول كالسودان من انفصالي الجنوب ، وتركيا من الأكراد ، والعراق من الأكراد والشيعة ، ولبنان من طوائفه المتعددة.

- استمرار نزاعات الحدود الاقليمية بسبب بعض المناطق المتنازع حول أحقية الأفراد بالسيادة عليها والتي صار الانتصار للمصالح القومية الضيقة ، والتمسك بالسيادة الاقليمية عليها أبقى من الانتصار لقيم الاسلام التي تسقط كل اعتبارات مادية دنيوية تقف حجر عثرة في سبيل الانتصار استعلاء أخوة الدين ووحدة دار الاسلام ، ولعل العالم العربي ينفرد بين دول المسلمين بحظ وافر من هذه المشاحنات ، الأمر الذي ترتب عليه تصعيد التوتر بين كثير من الدول العربية وتبادل الاتهامات والتلويح باستخدام القوة وارقة الدماء من أجل بسط السيادة على المناطق المتنازع عليها ، وليس بخاف نزاعات الحدود بين السودان ومصر ، والعراق والكويت ، واليمن والمملكة السعودية ، ناهيك عما بين دول الخليج وبعضها البعض^(٢).

(١) أنظر بعض هذه الموم في : الأمير شكيب ارسلان ، لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم ، القاهرة : المركز السلفي للكتاب ، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م ، ص ٥ - ٧٤ ، د. يوسف القرضاوي ، الصحو الاسلامي وهموم الوطن العربي والاسلامي ، القاهرة : دار الصحو ، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م ، ص ٩٩ - ١٩١ ، د. ماجد عرسان الكيلاني ، اخراج الأمة المسلمة وعوامل صحتها ومرضها ، قطر : رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية ، طبعة أولى ، ١٤١٢ هـ - ١٩٩١ ، ص ١١١ - ١٥٠ ، محمود شاكر ، العالم الاسلامي وعجلة السيطرة عليه ، بيروت : المكتب الاسلامي ، الطبعة الثالثة ، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ ، ص ١٣٥ - ١٥١ ، د. أحمد محمد كعنان ، أزمتا الحضارية في ضوء سنة الله في الخلق ، قطر : رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية ، كتاب الأمة رقم ٢٦ ، المحرم ١٤١١ هـ - أغسطس ١٩٩٠ ، ص ١٦٥ - ٢٧٢ ، منير شفيق ، الاسلام في معركة الحضارة ، بيروت : دار الكلمة للنشر ، طبعة أولى ، ١٩٨٢ ، ص ١٧٦ - ١٨٢ ، برنامج الأمم المتحدة للبيئة ، ترجمة عبد السلام رضوان ، حاجات الإنسان الأساسية في الوطن العربي ، الكويت : المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، سلسلة عالم المعرفة رقم ١٥٠ ، ذو القعدة ١٤١٠ هـ ، يونيو ١٩٩٠ ، مواضع متفرقة .

(٢) وهي النزاعات التي شكلت ولا زالت تشكل جزءا من تلاميذ النظام العربي ، أنظر : د. أحمد يوسف أحمد ، لصراعات العربية - العربية (١٩٤٥-١٩٨١) دراسة استطلاعية ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٨ مواضع

- عجز المنظمات الاقليمية التي تضم في عضويتها عددا غير ضئيل من الدول الاسلامية عن حل الكثير من المشكلات التي وقعت بين هذه الدول ، وفشلها في ايقاف مسلسل انهيار العلاقات فيما بينها ، وبصرف النظر عن أسباب اخفاق هذه المنظمات فان منظمات مثل جامعة الدول العربية ، ومنظمة الوحدة الأفريقية ، ومنظمة المؤتمر الاسلامي لم يقدر لها أن تحقق ما علق عليها من آمال وأهداف في هذا المجال ، بل ان محاولة بعض الدول في تدارك هذا الوهن من خلال تجارب التنظيمات الاسلامية التي اقيمت على رغبة وحلوية - لها مقاصد متعددة - بين بعض الدول ، هذه المحاولة أصابها العطب والعطالة عند أول اختبار حقيقي لتمامتها ، وليس بعيد عنا تجارب المجالس العربية ، سواء تلك التي أصبح بعضها أثرا بعد عين كمجلس التعاون العربي ، أو تلك التي تعبر عن هشاشة الدور رغم بقائها كمجلس التعاون الخليجي ، أو مجلس التعاون لدول المغرب العربي.

ويعود التساؤل ليفرض نفسه من جديد : ما الذي حدث في بناء الدولة الاسلامية المعاصرة لكي تدعى هذه المثالب ؟ وما السبيل الى الاصلاح ؟ وأين ذلك من السنن التي تنظم حركة الدولة الاسلامية في النهوض والسقوط ؟

وخامس الاعتبارات - ويكمل الاعتبار السابق مباشرة - حالة الوهن والتداعي على جسد العالم الاسلامي التي تأتيه من خارج أو إن شئت اللقمة تفرض عليه بفعل عوامل خارجية أوجد لها البيئة المناسبة - على ما سبق في الاعتبار الرابع - من داخله ، ومن ذلك :

- انتقاص أطراف كثيرة من بلدان تحرص على اعلان هويتها الاسلامية بفعل العدوان على أراضيها واحتلالها ، وهل يمكن أن تغفل عن انتقاص المحتل اليهودي لأطراف عربية من الأردن وسوريا ولبنان ناهيك عن التهامه أراضي فلسطين المحتلة ، ومن ذا الذي ينسى ما عانت منه أفغانستان بفعل الاحتلال السوفيتي قبل أن يتحلل ، أو لا يتأذى من جراء العدوان الصربي على البوسنة والهرسك وما أتاه من جرائم يندى لها جبين الإنسانية.

- اضطهاد الأقليات المسلمة في معظم بقاع الأرض في الهند ، في بورما ، في الفلبين ، في بلغاريا ، وفي غيرها رغم تشدد الإنسانية الغربية المعاصرة بحقوق الانسان وحرياته ، ورغم الحديث عن دور الشرعية الدولية في إعادة الهيمنة لاحترام المواثيق الدولية والزام الدول باحترام الأقليات داخلها ورعاية حقوقها قدر احترامها سيادتها ووحدة أراضيها^(١) .

متفرقة ، د. محمد السيد سعيد ، مستقبل النظام العربي بعد أزمة الخليج ، الكويت ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، عالم المعرفة رقم ١٥٨ ، رجب ١٤١٢ هـ - فبراير ١٩٩٢ ، ص ١٢ - ٦٨ .

(١) أنظر في محنة هذه الأقليات ، محمد عبد الله السلمان ، محنة الأقليات المسلمة في العالم ، القاهرة : الأمانة العامة للجنة العليا للدعوة الاسلامية ، ١٩٨٧ ، مواضع متفرقة ، وأنظر ما أورده في موضع آخر في : مصطفى منجود ، مرجع سابق ،

- التبعية والدخول في علاقات غير متكافئة تركز الحاجة المتزايدة الى الآخر ، واتباع سياساته وتنفيذ ما يملكه ، ولو كان ذلك المقابل هو المزيد من الدونية وانحطاط المكانة في التعامل ، ناهيك عن المقابل المادي من الثروات والأموال كل ذلك رغم الحديث عن المساواة في الاعتماد المتبادل ، والدعوة الى نظام اقتصادي عالمي جديد تكافأ فيه علاقات الدول دون جور أو تحقيق مصالح بعض الأطراف على حساب البعض الآخر .

- ازكاء روح الصراعات والانقسامات ، سواء الداخلية في بعض الدول الاسلامية أو فيما بين بعضها البعض ، بحيث تظل صراعات ممتدة ، توسع هوة التمزق والاختلاف وتتيح الفرصة للتدخل المباشر وغير المباشر لتحقيق مصالح سياسية واقتصادية وعسكرية على حساب هذه التناقضات .

- رجم العالم الاسلامي بكل شرور المدنية الحديثة خاصة تلك التي تعبر عن نفسها في صور دموية عنيفة ، فالارهاب والتطرف والجهاد ، ودار الحرب ، وتفجير الطائرات والأبنية ، كلها مفاهيم - كما يُزعم دائما - خرجت من أراضى المسلمين وبفعل بعض عناصرهم وكلها - حسب استمرار منطق الزعم - تعبر عن توجه لا يريد للعالم استقرارا أو أمنا ، ومن ثم يجب مجابهته^(١) .

والتساؤل هنا لماذا حدث الوهن في جسد المسلمين كي يتلقى هذه المصائب دون انتفاض أو ارادة تغيير ؟ وكأننا من جديد نعود للتساؤل : أين الخلل ؟ ما الذي حدث اذن في بناء الدولة الاسلامية كي تتضافر عليها عوامل الوهن الخارجي مع عوامل الوهن الداخلي الى هذا الحد ؟ ألا تستحق الاجابة وقفة تأملية تقارن ما ينبغي أن تكون عليه الدولة الاسلامية من عزة وتمكين بما آل اليه وضعها بين الدول الأخرى من هوان وضعف ؟

وسادس الاعتبارات يتعلق باستمرار الدولة العربية في فرص منطقتها التوسعي الاستيطاني على المنطقة العربية ، يقابله عجز مستمر لمحاولات ايقافه من قبل الدول العربية ، الأمر الذي يؤكد أن النموذج المعاصر للدولة العربية أو إن شئنا اللقمة نموذج التطبيق المعاصر للدولة الاسلامية في المنطقة العربية يحتاج الى مراجعة واعادة صياغة اذا ما أخذنا في الاعتبار:

ص ٧٧٩، د. أبو بكر باقادر، الأقليات المسلمة وحقوق الإنسان ، المسلم المعاصر ، العدد اثنان ، جمادي الأولى ، رجب ١٤٠٢ هـ - أبريل - يونيو ١٩٨٢ م ، ص ٣٩ - ٥٢ . وأنظر أيضا :

- M.Ali Kettani ,Muslim Minorities in the World Today ,London and New York : Mansell Publishing Limited , 1986 , pp 1-20 , 238 .

(١) تمت مناقشة ذلك في مواضع أخرى . أنظر : مصطفى منجود ، مرجع سابق، ص ٣١٩ - ٣٢٠ ، ص ص ٨٢٧ - ٨٣٤ د. مصطفى منجود ، " مفهوم الإرهاب في الاسلام " ، في د. أكرم بدر الدين (محرر) ، ظاهرة الارهاب السياسي ، القاهرة : دار الثقافة العربية ، ١٩٩١ ، ص ص ٧٧ - ١١٧ .

- استمرار احتلال الأراضي العربية ، منذ زرع الكيان الصهيوني في فلسطين ، بل أن مساحة الاحتلال ورقعته تضاعفتا مرات ومرات بعد حرب يونيو سنة سبع وستين وتسعمائة وألف ، ولئن كانت إسرائيل قد اضطرت الى الجلاء عما احتلته من أراضٍ مصرية بموجب كامب ديفيد ، فإنها قد استعاضت عنها بانتهاء حالة الحرب مع أكبر قوة في المنطقة العربية ، ثم إنها قد اقتطعت من الجنوب اللبناني في مطلع الثمانينات أراضٍ بديلة ، وكأنها قد أثبتت إلا أن تأخذ البديل لما أعطته ، تدعيما لسياسة الهيمنة والاحتلال .

- عدم توقف طموحات الدولة العبرية عند حدود معينة بعد احتلال الأراضي العربية وتكشف المتابعة التاريخية للتطور السياسي لهذه الدولة عن ممارسة - لم تتوقف - لأشكال متعددة من أساليب العدوان في ظل نظرية أمنية ترى في المنطقة العربية مساحة مستباحة لتجربة أعمال السيطرة والابتزاز والنهب والقتل ، والانتقام ، والاغتيال ، ولوليزيدن كثيرا منهم ما أنزل إليك من ربك طغيانا وكفرا وألقينا بينهم العداوة والبغضاء إلى يوم القيامة كلما أوقدوا نارا للحرب أطفأها الله ويسعون في الأرض فسادا والله لا يحب المفسدين ^(١) .

- فشل مسالك التعامل القتالي العربي أو الإسلامي عموما في أن تؤتي ثمارها في إنهاء واقع احتلال الأراضي العربية ، مما أوجد - ضمن عوامل أخرى - حالة من اليأس والشك في جدوى البديل القتالي لاستعادة هذه الأراضي ، ومهد الطريق الى النزوع الى المسلك السلمي ، وكما التمسست الأعذار الشرعية والأحكام الفقهية لقتال اليهود ، لم تعدم الدعوة الى تبني المسلك السلمي ، مثل هذه الأعذار وتلك الأحكام ^(٢) .

- عجز العالم الإسلامي طوال مراحل التعامل مع الدولة العبرية وحتى الآن عن بلورة موقف موحد منها يترجم حقيقة الأمة الواحدة ، وقد تعدد الأسباب لتفسير هذه الظاهرة من تباين المصالح بين الدول الإسلامية ، وعدم الاستقلال في صناعة كثير من قراراتها السياسية ، وإظهار بعضها عكس ما تبطنه من مواقف ، وضغوط أطراف أخرى - اقليمية ودولية - وفعالية الحرب النفسية الاسرائيلية ، الى غير ذلك من الأسباب ، لكن مهما تعددت هذه الأسباب تبقى خطورة أن يكون رصدها مقابله طمس معالم التفسير الديني لفرقة الصف الإسلامي ، ولعل أقرب مداخل هذا التفسير مدخل السنن الإلهية الذي يربط الوحدة والفرقة ، ومن ثم القوة والضعف ، والنصر والهزيمة بقوانين أبدية لها شرائطها ومتطلباتها في حركة الكون والانسان والحياة ^(٣) .

(١) سورة المائدة الآية رقم ٦٤ .

(٢) أنظر مناقشة رصينة لدعوى شرعية الصلح مع يهود . في : د. محمد سليم العوا ، في النظام السياسي للدولة الإسلامية ، القاهرة : دار الشروق ، طبعة أولى ، ١٤١٠ هـ - ١٩٨٩ ، ص ص ١٩٠ - ١٩٦ .

(٣) أنظر في بيان هذه السنن وتوظيفها في تفسير واقع العالم الإسلامي : د. أحمد محمد كعنان ، مرجع سابق ، مواضع مغرقة ، محمد تقي آمين ، النظام الإلهي للرقى والالتقاط ، ترجمة د. مقتدي حسن الأزهرى ، مراجعة د. عبد الحليم عويس ،

- خروج مفاتيح حلول الأزمة بين الدول العربية والدولة العبرية - ازاء العجز عن اتخاذ موقف موحد وضعف فعالية المواجهة العربية والاسلامية - من أيدي المسلمين، بل إن بعض قاداتهم لم يجد غضاضة في التسليم بذلك واعتباره بلهية لا شك فيها ، وهكذا هيئت المنطقة لقبول ما يفرض من حلول أقل ما يمكن أن يقال عنها - دون استباق لتطورات مقبلة في هذا الصدد - إنها لن تحقق الطموح الاسلامي في اجلاء اسرائيل من الأراضي العربية بما فيها الأراضي الفلسطينية ، وإلا سقط سند الوجود الاسرائيلي من أساسه ، وهو ما لم تعد دولة من الدول - بما فيها الدول العربية - تسلم به ، بعد الاعتراف لها صراحة أو ضمنا بشرعية هذا الوجود داخل حدود آمنة هي في حقيقتها حدود في أراض عربية.

وهكذا تتضافر مبررات أخرى للتساؤل عن أمور موقعها الجوهري في التنظير السياسي لعلاقة الدولة الاسلامية بغيرها ، خاصة في حالات التوتر والصلام مثل واجبها حال الاعتداء على أراضيها أو احتلالها بالقوة ومدى تأثير الاحتلال على هوية هذه الأراضي وواجب الأمة الاسلامية في نصرتها ، وطبيعة الجهاد ومدى فرضيته في هذه الحالة لازالة منكر الاحتلال الواقع عليها ، وما يمكن ابرامه من صلح مع المعتدى الغاصب ، وما لا يمكن ، وأسانيد ذلك الشرعية!

وأخر الاعتبارات يقدمه نموذج الدولة الاسلامية الذي تمخض عن الثورة الايرانية ، فمما لا شك فيه أن هذا النموذج مثل تحديات كبيرة على مستويي الفكر والحركة في العالم الاسلامي بصفة خاصة وأبرز ذلك:

- تحدي الأسس المذهبي الذي اتخذته الدولة ركيزة لصياغة برنامجها السياسي في الحكم والسلطة كما عبر عنه دستورها الوطني ، والمستقى بصورة أساسية من مقولات وقواعد الفقه الشيعي^(١) ، خروجاً على ما جرت عليه العادة والعرف في كثير من الدول الاسلامية التي أسست برامجها السياسية على مقولات وقواعد الفقه السني.

- تحدي تأسيس شرعية السلطة على منطلق ديني عقيدي لا يقيم وزناً لأية منطلقات أخرى تبرر الوجود السياسي ، ولو ألبست ثوب الاسلام كرها ، وهذا التحدي انما هو في جوهره اختبار حقيقي لشرعية الدولة في المنطقة العربية التي ما انفكت تنظم الحكم فيها - على تنوعها

القاهرة : دار الصحوة ، طبعة أولى، ١٩٨٤هـ - - ١٩٨٨ م ، ص ٥٩ - ١٦٢ ، الشيخ عبد الله الطليدي ، أسباب هلاك الأمم وسنة الله في لقم المجرمين والمنحرفين ، بيروت : دار البشائر الاسلامية ، طبعة أولى ، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ ، مواضع متفرقة ، محمد باقر الصدر ، للدراسة القرآنية ، بيروت : دار التعارف للمطبوعات ، ١٩٨١ ، ص ٧٥ - ١٢٥ .

(١) انظر تحليلاً مجملًا لنصوص هذا الدستور في : محمد سليم العوا ، مرجع سابق ، ص ٢٦٦ - ٣٠٩ ، وانظر نصوصه كاملة في : أمية حسن أبو السعود ، دور المعارضة الدينية في السياسة الايرانية ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، كلية الاقتصاد - جامعة القاهرة ، ١٩٨٧ ، ص ٤٠٥ - ٤٧٠ .

واختلاف تجاربها - تدعي توافر السند الديني لها ^(١) ، وذلك بحكم الجوار الجغرافي ، والالتقاء الحضاري المشترك .

- تحدي رفض المنطق الغربي في التعامل مع المنطقة العربية ، خاصة منطقة الخليج العربي ، وكشف نواياه ومصالحه من وراء ذلك ، والتخلص من أسر التحالف الكامل مع الغرب الذي خيم على ايران قبل اسقاط حكم الشاه مع قيام الثورة الايرانية بقيادة الخميني، والقدرة على الحفاظ - رغم ذلك - على الهوية الحضارية في مواجهته .

- تحدي إمكان تصدير الثورة الى خارج الحدود الاقليمية لاستنهاض الشعوب لازالة العروش والنظم التي اعتبرها قادة الثورة الايرانية رموزا للفساد والاستبداد والتبعية للغرب ^(٢) ، وقد أحدث هذا المسلك الايراني الكثير من المشكلات في علاقات ايران بجيرانها ، وفتح عليها باب الاتهام بالتدخل في شئون الدول الداخلية واثارة القلاقل بما فيه من مخالفة لقواعد القانون الدولي ، ونشر دعاوي عصية فارسية في المنطقة العربية اتخذها العراق - ضمن عوامل أخرى - ذريعة كي يقود منطقة الخليج العربي - توازرها قوى عالمية وأخرى اقليمية - نحو حرب ضروس بلدت الكثير من الطاقات المادية والبشرية فيما لا طائل من ورائه إلا المزيد من الفرقة والانقسام في صفوف المسلمين بقطع النظر عن شرعية انشباب هذه الحرب ، ومن كان التسبب في اشعال نارها.

إزاء هذه التحديات بدأ التنظير السياسي الاسلامي مجابها بتساؤلات كثيرة، هي في واقع الحال من صميم ما يجب أخذه في الاعتبار حال صياغة نظرية جديدة للدولة الاسلامية ، منها ما هي العلاقة بين الإسهام السياسي لأهل السنة ومثيله للشيعة ؟ وما مدى التناسق بينهما والتكامل والتناقض ؟ وما العلاقة بين ضرورة الثورة أو التغيير السياسي العنيف وتطبيق النموذج الاسلامي في الحكم ؟ وماذا عن مقتضيات هذا النموذج ومقتضيات الدولة القومية المعاصرة ؟ وهل فكرة تصدير الثورة من المبادئ الاسلامية في علاقات الدول ؟

(١) أنظر في مدى تأثير مفهوم الشرعية في المنطقة العربية بالثورة الايرانية : خالد العواملة ، الثورة الايرانية وشرعية النظم العربية ، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الاقتصاد جامعة القاهرة ، ١٩٩٢ ، ص ص ٢٨٨ - ٥٥٣ وأنظر في تبرير السلطة في المنطقة العربية من منطلق الشرعية الدينية : سيف الدين عبد الفتاح ، مرجع سابق ، ص ص ٦٣٩ - ٧٣٧ ، د . سعد الدين ابراهيم ، " مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية " ، في د. سعد الدين ابراهيم (محرر) ، أزمة الديمقراطية في الوطن العربي ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٣ ، حسنين توفيق ابراهيم ، مشكلة الشرعية في الدول النامية ، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الاقتصاد جامعة القاهرة ، ١٩٨٥ ، ص ١٤ وما بعدها . وأنظر أيضا :

- Michal Hudson , Arab Politics , the Search for Legitimacy , New Haven , Yale University Press , 1977 , John L. Esposito and James Piscatori " Democratization and Islam" , Middle East Journal , Vol.45 , No.3 , Summer , 1991 , PP 427-440 .

(٢) أنظر : خالد العواملة ، مرجع سابق ، ص ص ٣٢٨ - ٤٨٢ ، وأنظر أيضا : الامام الخميني ، الحكومة الاسلامية ، تعليق وتقديم د. حسن حنفي ، بلون دار نشر لومكان نشر ، ١٩٧٩ ، مواضع مغرقة .

المبحث الثالث : فقه الدولة الإسلامية : الصعوبات المنهاجية :

فالباحث في التنظير السياسي لمفهوم الدولة عموما عليه أن يدرك أنه ينطوى على الكثير من الصعوبات المنهاجية التي أضفت عليه الكثير من الغموض والالتباس ، وهي صعوبات تنبع في مجملها من طبيعة المفهوم وخصائصه العامة وما يشترط من قضايا في مجالات التعريف ، والعلاقة بالمفاهيم السياسية الأخرى ، والوظائف والسلطات العامة ، والاختصاصات المادية والمعنوية ومحددات السلوك الخارجي وقيمه ، ومقاصده ، وصناعة القرار ، ونمط المصالح الذي يعبر عنها ، والعلاقات مع الدول الأخرى ، في حالي السلم والقتال وأتماط التعاهد والمواثيق التي تلتزم بها والسيادة الداخلية والسيادة الخارجية ، وغير ذلك كثير . ومثل هذه الصعوبات على تنوعها تجعل المحاولات المتابعة لتنظير المفهوم سياسيا - أيا كان حقل المعرفة السياسية الذي يتم من خلاله هذا التنظير - من قبيل الاجتهادات التراكمية التي يصعب القول معها بأن أيا منها قد بلغ الغاية في تحليله أو ادرك الحجة البالغة في الاحاطة الشاملة بمضمونه .

ولئن صلت البلية السابقة -صعوبة تنظير مفهوم الدولة- بصدد مفهوم الدولة عامة ، فهي أصدق ما تكون بالنسبة لمفهوم الدولة الإسلامية خاصة ، غير أن طبيعة الاطار العام الاسلامي الذي يؤسس عليه تحليلها ، وتؤسس من ثم في سياقه - قيما وحركة ونظما - يضيف على الصعوبات المنهاجية التي تواجه المتصدي لهذا التحليل سمما خاصا ومتميزا وكذا الأدوات المنهاجية اللازمة لمواجهتها - أي الصعوبات - والأنسب للتعامل معها .

ويأتي في مقدمة هذه الصعوبات صعوبة تتعلق بعملية بناء مفهوم الدولة وعلاقاتها في الأصول الإسلامية الموحى بها ، فالمفهوم يدخل في نطاق المفاهيم التي لا تستين دلالاتها السياسية المباشرة في القرآن والسنة ، رغم ورود مادة (د-و-ل) في بعض نصوصها ، على نحو ما سيرد لاحقا ، اذا ما قورن بمفاهيم أخرى مثل الحكم ، أولى الأمر ، القوة ، العدل ، الأمة ، الأمن ، الشورى ، الملك ، الخلافة ، الطاعة ، البيعة ، القتال ، العهد ، الذمة ، السلم ، الولاية ، وغير ذلك من المفاهيم التي يمكن بسهولة استخلاص دلالاتها السياسية من سياق ورودها في القرآن والسنة ، وما أضافه المفسرون وشراح الأحاديث النبوية فضلا على إمكان اختبار مدى ايناعها في الخبرة السياسية الإسلامية .

ولئن أملى ذلك علينا ضرورة البحث عن مظان أخرى يمكن من خلالها استكمال البناء السياسي الإسلامي لمفهوم الدولة ، إلا أن ذلك لا ينبغي أن يأتي إلا بعد الوقوف بالتمحيص والدراسة أمام النصوص المنزلة - وان كانت قليلة - التي أوردت مادة (د-و-ل) رغم ما قد يتبادر لأول وهلة من أثرها تكاد تخلو من الدلالات السياسية ، وهذا الوقوف يعني ضرورة محاولة الاجابة عن تساؤلات عدة أولها هل يقبل ظاهر هذه النصوص - لو أعيدت قراءتها من جديد - أن يُحمل بدلالات سياسية استرشادا بما قاله المفسرون وشراح الأحاديث ، ومن على شاكلتهم من علماء السلف ومن لحقهم من المعاصرين ؟ والثاني هل يمكن - اذا ما ثبت أن الاجابة عن

السؤال السابق لا تقبل إلا النفي - استقصاء ما وراء هذه النصوص المنزلة من دلالات سياسية انطلاقاً من أن وجود مادة (د-و-ل) اللغوية فيها يعد أرضية مشتركة تقرب بين الدلالات غير السياسية الظاهرة لهذه المادة ، وبين مثيلاتها السياسية أيضاً التي سكنت عنها النصوص بادی الرأي؟ والسؤال الثالث الى أى مدى تقبل المعاني المتعددة للمفهوم في "أغمة خاصة السياسية منها التطابق مع المعاني الواردة في القرآن والسنة ؟

إن الإجابة عن هذه الأسئلة قد تفتح لنا أفقاً جديدة ، تفيدنا في بناء مفهوم الدولة في الأصول المنزلة من نواح ثلاث: ناحية الكشف عن معاني ومرادفات للمفهوم تصحح خطأنا في الاعتماد على مجرد الملول اللفظي للدولة ونحن نحكم بعدم وجوده في القرآن والسنة ، وناحية البحث عن صياغة اسلامية جديدة للمفهوم مغايرة لما اعتدنا معرفته عن الدولة الاسلامية مما نقله - ولا يزال ينقله - الباحثون المسلمون وغير المسلمين عنه دون تمحيص أو تدقيق ، وناحية امكان إيجاد مفهوم بديل عن اصطلاح الدولة قد يكون أكثر شمولاً ومغايرة للاصطلاح المعاصر لمفهوم ، وأقوم في التعبير عن المضمون الحقيقي والمعاني التي يستبطنها ، لكن من يتصدى للإجابة ؟ ومن يملك القدرة على الصبر والمصابرة كي يكون أهلاً لها ؟

أما الصعوبة الثانية فيثريها ما يمكن أن نسميه غياب نظرية عامة للدولة الاسلامية فكراً ونظماً وحركة كوحدة للتعامل الخارجي في التصنيفات المعاصرة ، وليس هذا موضع الرصد النقدي التفصيلي لاتجاهات ما كتب في هذا الموضوع ، لكن يلاحظ بصفة عامة أنه رغم كثرة ما كتب من تصنيفات عن الدولة الاسلامية ، ونظام الحكم في الاسلام ، والسياسة الشرعية ، والنظم الآسلاية والنظام السياسي للدولة الاسلامية، والتشريع الاسلامي في السياسة والحكم ، والحكومة الاسلامية والقانون الدولي في الشريعة الاسلامية ، وأحكام العلاقات الدولية في الاسلام أو ما عداها من تصنيفات تعرضت بشكل أو بآخر للمفهوم الآسلامي للدولة ، فقد لا نعلو الحقيقة -مع التقدير الكامل لاسهامات أصحاب هذه التصنيفات والاعتراف بفضل سبقهم واجتهادهم في موضوع شائك - إن قلنا باستمرار غياب هذه النظرية العامة.

فطائفة من التصنيفات حبست نفسها في اطار التصور الفقهي العام لمصطلح الدور، دار الاسلام ، دار الكفر ، دار الحرب ، دار العهد ، الى آخره -وما يترتب على وجود كل دار منها من أحكام شرعية ، كما صنف الرواد من الأقدمين ، دون اعتبار لكثير من تغيرات الواقع المعاصر للعالم من حولنا ، وما استجد من قضايا ومشكلات لم يتناولها الأقدمون ، كما أن طائفة أخرى من هذه التصنيفات حبست نفسها هي الأخرى - كسابقتها - في دائرة أخرى هي دائرة التصور الغربي المسبق لمفهوم الدولة ، وراحت تبحث عما يقابله - أي مفرداته ومقولاته - في الفقه السياسي الاسلامي ، رغم بعد الشقة بين التصورين في كثير من التفاصيل ، وهناك طائفة ثالثة من تصنيفات المعاصرين حاولت أن تخرج من قيود أسر المدرستين السابقتين فقدمت اجتهادات تصلح لأن تكون لبنات لنظرية عامة للدولة الاسلامية لكنها رغم ذلك لم ترق الى

مرتبة النظرية المتكاملة عنها ، والتي يمكن من خلالها - أي النظرية - مواجهة استفسارات عديدة منها كيف تؤسس الدولة الإسلامية ؟ وما أسس نشأتها ؟ وما العلاقة بين مكوناتها الروحي ومكوناتها المادي ، بصرف النظر عن تفاصيل أو مضمون كليهما ؟ وما علاقة ذلك كله بظواهر النظرية القرآنية العامة الى الكون ، وأقسام الأمم والشعوب في الاستخلاف ، والاهباط الى الأرض ووراثتها والتمكين فيها ؟ وهل ثمة اختصاصات أخرى للدولة غير التي درج عليها الفقه الغربي ونقلها عنه الكثيرون ؟ وما هي طبيعة حركة الدولة الإسلامية في تعاملها الداخلي والخارجي وما هي المبادئ الضابطة لذلك ، ومتى يمكن الخروج على هذه المبادئ في الحركة ؟ وما الثابت فيها وما هو المتغير ؟ وما هي بنية صنع القرار السياسي فيها من حيث وجهاته وأنواعه وصناعاته واتخاذها وتنفيذها وما خلف ذلك من أطراف ومكانات وقيم وعلاقات ؟ وكيف تصاغ واجبات الدولة الإسلامية ؟ وما هي أولويات هذه الواجبات على مقتضى الشرع والمصالح الشرعية للمسلمين ؟ وهل تختلف هذه المقتضيات عن مقتضيات المصلحة القومية كمحدد رئيسي لحركة الدولة القومية المعاصرة وماذا عن دوائر العلاقة بين الدولة والأمة في الرؤية الإسلامية ؟ وهل يستعاض عن أحدهما بالآخرى ؟ وهل تصلح لأن تكون بديلا لها ؟ وهل يلتقيان بحيث يمكن الحديث عن دولة أمة وأمة دولة ؟ وأين يختلفان ؟ ومتى ؟ ثم أين أمن الدولة الإسلامية من كل ذلك ؟ وما هي مقوماته وهل ثمة علاقة بينه وبين حقوق الإنسان الذي يستظل بظل الدولة الإسلامية مسلما كان أو غير مسلم ؟ وأين تصنيف هذا الأمن من التصنيفات المعاصرة ؟ وما هي قواعده في علاقات الدولة الإسلامية بغيرها سواء في حالات القتال أو السلم أو المهادنة ؟

أسئلة كثيرة ومتشعبة وأكبر من أن يجيب عنها باحث فرد مهما أوتي من امكانات الفقه السياسي وأدواته ، لكن يبقى أن فحوى هذه الأسئلة هو ضرورة وجود فقه جديد للدولة الإسلامية على نحو لا يقبل الابطاء ، فقه لا يقف عند جهود الأبداع الفقهي القديم ، وإن لزم البناء عليه ولا يربط نفسه بالفقه الغربي ، وإن تحتمت الاستفادة منه ، ولا يخلق في خيال التنظير المجرد وإن تعين البدء به ، بل يتعدى ذلك كله الى حيث استلهم مراد الشرع وأحكامه وتفجير طاقات الاجتهاد في اطارها واستنباط ما لا حديث لها فيه ، وقراءة الواقع المعاش بتدبر وبصيرة ، للخروج بنظرة عامة يعرف من خلالها ماذا تريد الدولة الإسلامية أن تقدم في علاقاتها مع غيرها من الدول على مستوى العطاء ، وماذا تريد أن تستمد منهم على مستوى الأخذ ليس من منطلق رؤيتها الذاتية أو رؤية الآخرين لمضموني العطاء والأخذ وفقا لعلاقات القوة والضعف معهم بل من منطلق ما يفرضه الشرع ، وما يوافقه مما سكت عنه ؟ .

وثمة صعوبة ثالثة ناجمة عن تغر فك دوائر الاشتباك والتداخل بين المفاهيم السياسية الإسلامية المرتبطة بمفهوم الدولة ذاته . ويكفي أن نتذكر مفاهيم مثل الحكم ، الامامة ، الخلافة ، الرئاسة ، الملك ، الأمة ، الامارة ، السلطان ، الحاكمية ، السلطة ، الولاية ، القيادة ، التدبير ، السيادة ، وأخيرا الدار ، لنعرف مدى ما يمكن أن يلاقه الباحث المبتدئ من صعوبات ، ان في تحديد

المقصود من هذه المفاهيم أو في معرفة دلالاتها أو في ادراك ما بينها من روابط وعلاقات وقد يكون وراء التشابك والتداخل ما قد يبررهما أحيانا ، ذلك أن هذه المفاهيم تستند إلى جذر عقيدي واحد له مثالية سياسية تعبر عنه ، ومن ثم فما يتفرع من هذا الجذر وتلك المثالية من مفاهيم لابد أن يجمعه التماسك والتعاقد والاستدعاء ، أي بعضها لبعض ، كما أن كثيرا من هذه المفاهيم استخدم في كتابات بعض الفقهاء وأعمال بعض المفكرين الاسلاميين الأقدمين ، وكذا تردد في مراحل من الخبرة السياسية الاسلامية كمترادفات أحيانا ، وكمتناقضات أحيانا أخرى ، كذلك فكل من هذه المفاهيم السابقة يعبر بدرجة أو أخرى عن ظاهرة سياسية وثيقة الصلة بما يحكم حركة طرفي الوجود السياسي - حاكما ومحكوما - في الدولة الاسلامية وأشكال هذه الحركة ، في حالات الاستقرار والتعاقد بينهما وحالات التوتر والفصام .

ورغم هذه المبررات التي قد تفسر جانبا من أسباب الاختلاط بين المفاهيم السياسية الاسلامية المرتبطة من قريب أو بعيد بمفهوم الدولة ، إلا أن ثمة حدودا ضابطة ينبغي وضعها لتنظيم العلاقة بينها ، أو بعبارة أخرى لتنظيم دوائر الاشتباك والتداخل بينها ، ما دام أن الفصل بينها أقرب إلى الاستحالة أحيانا . وأحسب أن من أجدديات هذا التنظيم إعادة النظر في بناء كل مفهوم وتأصيله لغويا وأصوليا ، وتتبع تطور دلالاته السياسية في الخبرة الاسلامية ومحاولة معرفة الظاهرة السياسية التي استخدم كل مفهوم للتعبير عنها ، والاستفادة من جهود علماء الأمة من السلف ومن لحقهم ممن توخوا الحرص على عدم السقوط في دائرة تليس المفاهيم أو خلطها ، ودأبوا على الجذر من ذلك والتحذير منه ، ونبهوا إلى كيفية فك الاشتباك بينها ^(١) .

والواقع أن كل ذلك يرتبط بشكل أو آخر بواحد من أهم تحديات البنيان المعرفي الاسلامي وتعني به التحدي الذي يجسده التساؤل عن أقوم المسالك إلى تأصيل التنظير السياسي العام للمفاهيم من حيث مناهجه ومستوياته ومصادره وأهلية القيام به ومتطلباته البشرية والمادية وحدود الثابت والمتغير فيه وما يقبله وما لا يقبله من تأصيلات أخرى مغايرة في إطارها الثقافي والحضارى .

ثم تأتي الصعوبة الرابعة التي تجابهنا حال النظر إلى واقع الدولة الاسلامية المعاصرة وحركتها في التعامل الدولي الذي لا يعدو أن يكون واقع الدولة القومية وحركتها ، وحين يوجد - كما هو

(١) أنظر أمثلة لذلك في : د. محمد عمار ، " منهج في التعامل مع المصطلحات " ، بحث غير منشور قدم إلى ندوة " قضايا المنهجية في الفكر الاسلامي " ، قسنطينة - الجزائر ٩ - ١٢ سبتمبر ١٩٨٩ نظمها المعهد العالمي للفكر الاسلامي ، وجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الاسلامية - قسنطينة (الجزائر) ، د. عبد الرحمن لطيربي ، العقل العربي وإعادة التشكيل ، قطر : رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية ، الطبعة الأولى ، شوال ١٤١٣ هـ - أبريل ١٩٩٣ ، ص ١١٣ - ١١٧ ، د. سيف الدين عبد الفتاح ، مرجع سابق ، ص ١ - ٢٢٠ ، د. علي ليلة " المفاهيم ومشكلة التعريف " ، بحث منشور قدم لندوة " تصميم البحوث في العلوم الاجتماعية " ، مركز البحوث والدراسات السياسية كلية لأقتصاد جامعة القاهرة ، ١٩٩٢ .

الحال الآن - أكثر من نموذج لهذه الدولة التي تجاهر باسلامها، أو ينطق دستورها بهذا الاسلام .
فينبغي أن تأتي أية محاولة جديدة وجادة لتنظيم بناء هذه الدولة ووظيفتها الحضارية على أسس
شرعية ضابطة لنماذجها القائمة في العالم الاسلامي . وعملية الضبط هذه قد تتطلب التقويم أو
التكميل أو إعادة البناء أو المراجعة أو ما شاكل ذلك من عمليات التغيير والتجديد والاحلال التي
تستبطنها العملية الأم - عملية الضبط - حسب طبيعة كل نموذج وظروفه واستعداداته لتقبل
التغيير . وهنا مكن الحرج ما دمنا نبحث عن واقعية التنظير الاسلامي لمفهوم الدولة وحقيقة
دورها الخارجي وهو حرج ينبع في مجمله من طبيعة العلاقة المتوقعة بين هذا التنظير وما يحمله من
تصور جديد ، وبين نماذج الدولة الاسلامية القائمة ؟ فهل ثمة استعداد لدى القائمين على نماذج
الدولة وقادتها لتبني مقولات التصور الجديد بكل متطلباته التي لا تنفصل بحال عن الالتزام الأكبر
بإعلان الهوية الاسلامية ؟ ثم ما هي البلائل أو المسهلات التي يمكن تقديمها للأخذ به ؟ وما
مدى قدرته على الاستجابة لمستجدات النماذج القائمة وما حدود ذلك ؟ وهل لابد من توقع
عملية صدام بين التصور والنماذج ومن ثم بين القائمين بالتصور من قيادات فكرية ، والقائمين
على النماذج من قيادات سياسية ؟ وماذا عن امكان تجاوز هذا الصدام ؟ أو على الأقل تحجيمه الى
درجاته الدنيا ؟ .

إن هذه الأسئلة لا تعلق أن تكون امتدادا للقضية الأم التي لا تزال تكشف عن أحد مظاهر
الخلل القديم الحديث في الخبرة الاسلامية ، ونعني بها قضية العلاقة بين السلطة السياسية والفكر
السياسي ، وما يكتنفها من توتر وتأزم في كثير من الأحيان ^(١) ، إلا أن الاجابة عنها - ومن ثم
ضرورة تجاوز هذا الخلل وسد فجوته - من الأهمية بمكان، حتى لا تصاب محاولات بناء
تصورات مخلصه لاصلاح أوضاع الدولة الاسلامية القائمة وتجديدها بنوع من اليأس أو الاحباط
أو القنوط وحتى لا يظل داء الانفصال بين الفكر والحركة وبين ما يقال وما يمارس ضاربا بأوتاده
في واقع المسلمين ، إنه بعبارة أخرى داء الازدواجية الذي ما انفك القرآن الكريم يحذر من آثاره

(١) انظر مناقشة هذه العلاقة في : محمد حسين الأمين ، " تجليات أزمة المثقف والسلطة في الواقع العربي والاسلامي " ،
المنطلق ، العدد التاسع والتسعون ، شعبان - رمضان ، ١٤١٣ هـ ، ص ص ١٥ - ٢٠ ، محمد حناظ يعقوب ، " المثقف
والدولة " ، منبر الحوار ، السنة السابعة ، العددان الثالث والعشرون والرابع والعشرون . شتاء وربيع ١٩٩٢ ، ص ص ١٠٠ -
١١٣ ، د . الحبيب الجنائني ، " الثقافة العربية المعاصرة ومصير الوطن العربي " ، المستقبل العربي ، السنة لثانية ، العدد العاشر ،
نوفمبر ١٩٨٩ ، ص ص ٢٥ - ٣٢ ، وأنظر نماذج لابتناء الفكر بفعل السلطة في خبرة الاسلامية نوردها : د. محمد
رجب اليومي ، مواقف تاريخية لعلماء الاسلام ، القاهرة : دار الهلال ، سلسلة كتاب الهلال ، ١٩٨٤ ، وحيد عبد السلام
بالي ، صور من ابتلاء العلماء ، الاسكندرية : مكتبة الايمان ، ١٤١٠ هـ عبد العزيز البشري ، الاسلام بين العلماء والحكماء ،
المدينة المنورة : منشورات المكتبة العلمية ، ١٩٦٦ ، مواضع متفرقة .

الفاصلة ، ويتوعد المتولى له ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَمْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾^(١) .

والصعوبة الخامسة تتعلق بكيفية الفكاك من أسر ضغط الواقع المعاصر لظاهرة الدولة كوحدة أو فاعل رئيسي في علاقات الدول بعضها ببعض ، حال التنظير شهيرها اسلاميا ، وهو بالأساس واقع الدولة القومية التي بدأت تتمخض حقيقتها منذ القرن السادس عشر الميلادي ، لتفرض منطقتها في التعامل ليس على أجواء الحياة السياسية الغربية فحسب ، بل وفي العالم الاسلامي الذي تحول بفعل سيادتها - أيا كانت أسباب هذه السيادة - الى كيانات اقليمية تقبع خلف حدود جغرافية ، طبيعية أو صناعية ، إلا أنها في النهاية مصطنعة.

والأسر المستتر خلف ضغط هذا الواقع القومي له رافدان ، أولهما أن الدولة القومية المعاصرة تواجه تحديات على مستوى بنائها الفكري وبنائها الحركي وتلفظ تحديات كثيرة ، لا يملك أي محلل أو مجتهد لوضع تصور اسلامي معاصر لمفهوم الدولة ، ودورها في التعامل الخارجي أن يسقطها من اعتباره . وكيف يسقط تحديات ، مثل النظرة العلمانية للدين ومكانته من الدولة ، أزمة الأمن القومي ، سيادة منطق الإقليمية ، التعامل من منطق المصلحة القومية ، وإن دعت الضرورة الى اتباع مبدأ الغاية تبرر الوسيلة ، عدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول ، التعامل بالمثل ، الانقلابات العسكرية ، الطائفية واستعلاء منطق الأقليات ، وراثته السلطة ، وغير ذلك من التدخلات أو المخرجات التي باتت تغلف حركة الدولة القومية المعاصرة . أما الرافد الثاني للأسر بالمعنى السابق فمبعثه أن ثمة ظواهر أیعتها خبرة الواقع الدولي المعاصر للدول القومية الصقت بالحركة الاسلامية الفاعلة في هذه الخبرة ، فبدت وكأنها افراز مباشر وغير مباشر لها وحدها ، رغم أنها - أي الظواهر - تصادم في مجملها قيم النظرة الاسلامية للعالم الخارجي ولغير المسلمين بصفة عامة . ويأتي في مقدمتها ما سبق قوله عن الارهاب الاسلامي والتطرف الاسلامي والعنف الاسلامي والأصولية الاسلامية ، وغير ذلك من ظواهر يأبى المرجفون إلا أن يضعوها المسلمين من خلالها في مقام التهمة والريية ، بغض النظر عما وراء ذلك من أخطاء فريق من المسلمين وجماعاتهم وتجاوزاتهم المحسوبة على الاسلام والمسلمين كافة ، ومغالاة المتهمين - بكسر الهاء والميم - وانتحالهم الباطل وعداوتهم لكل ما يخرج من رحم الاسلام ولو كان صادقا^(٢) .

(١) سورة الصف ، الآيتان رقم ٢ ، ٣ .

(٢) انظر بعض ملامح هذه الصورة المشوهة في ريتشارد نيكسون ، الفرصة السانحة ، ترجمة أحمد صديقي مراد ، القاهرة : دار الهلال ، ١٩٩٢ ، ص ص ١٣٥ - ١٦٢ ، فرانسوا بورجا ، الاسلام السياسي . صوت الجنوب ، ترجمة د.لورين زكري ، القاهرة : دار العالم لثالث ، الطبعة الأولى ، ١٩٩٢ ، ص ص ٢٩ - ١٠٤ . وانظر أيضا :

- Robin Wright , "Islam , Democracy and the West" , Foreign Affairs , December,1992, PP 131-145.

ولئن كانت محاولة الخروج من هذا الضغط المعاصر للدولة القومية برافديه رغم تداعياته وتقل ما يحمله أمرا لا غنى عنه ، فإن مفتاح هذه المحاولة يكمن في ضرورة التفرقة بين ثلاث نظرات الى الواقع المعاش واختيار الأولى من بينها حال القيام بأية محاولة جادة لبناء تصور اسلامي لمفهوم الدولة وحركتها الخارجية الأولى نظرة اعتبار الواقع بمعنى الاستئناس به لمعرفة ابعاد خبرته واعمال التصور المناسب لها ، والثانية نظرة تتجاوز بمعنى الاستعلاء عليه ، أو علي أحداثه لتساير ماوضع من تصور مسبق سواء وافقها أو لم يوافقها ، والثالثة نظرة تحكيم الواقع بمعنى أن تكون الكلمة الأولى له في الحكم على التصور بالصواب إن تولاه واعتنقه أو بالخطأ إن اعرض عنه وتجاوزته .

وبقدر ما في النظرة الثانية من افراط في عبادة المسبق -أي التصور- الذي ما يلبث أن يصير حقا بلا حقيقة ومثالا بلا محاولة ، وبقدر ما في النظرة الثالثة من افراط في عبادة الممكن - الواقع- الذي ما يلبث أن يهوى في خبط عشواء دون هاد أو مرشد للمسار ، بقدر ما في النظرة الأولى من وسطية الجمع بين المفترض والممكن من خلال الربط بين حق التصور في أن يعتق منهجه ، وتعلّى قيمه ، وتلتزم احكامه لأنه لا يقبل إلا أن يكون القائد الموجه والمُلزم ، وحق الواقع في أن تسمع كلمته ، وتدرس مشاكله وتجاب أسئلته وذلك تحد آخر للفقه السياسي الاسلامي في عملية بناء الدولة الاسلامية ورسم حدود علاقاتها مع غيرها من الدول الأخرى ، على تباين مواقع كل منها في خريطة المجتمع الدولي .

وتبقى صعوبة أخيرة تدرج تحت ما يمكن أن نسميه بمشكلة الحد الأدنى من المعرفة اللازم لتحقيق التكامل بين الطابع الاسلامي والطابع السياسي في تناول ظاهرة ما بالبحث أو قضية أو مفهوم ، كي يمكن مع توافره القول بأن اضاء الصبغة الاسلامية السياسية على هذا التناول ليس مجرد توهم أو اختلاق مظهري . ولكي تتضح الصورة يمكن القول إن اجتهادا في دراسة ظاهرة الدولة الاسلامية كفاعل أساسي في العلاقات الخارجية يفترض الامام بشقين مهمين من جوانب المعرفة الانسانية شق المعرفة الاسلامية الذي يحقق الوصف الاسلامي فيها ، خاصة المتعلق بالأحكام الشرعية التي تنبئ عليها هذه الظاهرة في قيمها وتوجهاتها وأنشطتها واختصاصاتها ، وشق المعرفة السياسية الذي يرسخ الوصف السياسي فيها خاصة المتعلق بالمنظور الخارجي - أو الدولي- الذي يتعامل مع الدولة كظاهرة سياسية دولية لها علاقاتها وتفاعلاتها مع غيرها خارج حدودها .

وقد يكون لباحث في العلوم السياسية - بحكم الدراسة والتحصيل والخبرة أحيانا - حظ مناسب من الشق المعرفي الثاني أو قد تتوافر له آليات استيعابه وإدراكه ، بينما قد يكشف واقع حاله عن قصور بالغ في تحصيل القدر المناسب من الشق المعرفي الأول ، فضلا على عجزه أحيانا عن التوصل الى آليات هذا التحصيل مقارنة بالشق الثاني ، تماما مثلما قد يتتاب نفي القصور -

وان اختلفت طبيعته - الباحث في العلوم الشرعية حين يفتقد الالمام بأبجديات المعرفة السياسية الضرورية لمعرفة الجوانب السياسية في قضايا أو مفاهيم أو ظواهر تنطوي على نواح شرعية وأحكام فقهية يتعرض لها بالدراسة والتحصيل ، خاصة اذا كانت هذه المعرفة على درجة بالغة من الأهمية في تسهيل الاحاطة الكاملة بجوانب ما يُدرّس .

وكلا النمطين من النقص مذموم وهو ترجمة صادقة لأحدى آفات البحث العلمي في الدراسات الاسلامية السياسية وذلك حين يكون التخصص الدقيق والأنغلاق عليه حائلين دون الالمام بالحد الأدنى من المعرفة لتغطية أمور بعينها في هذه الدراسات ، الأمر الذي يفتح أبواب آفات لا حصر لها ، من الرؤية الأحادية التي تقصر عن الالمام الكامل بأطراف القضايا والمفاهيم والظواهر وأبعادها ، والتحيز للشق المعرفي المتحصل والتعصب له يقابله التحيز ضد الشق المعرفي غير المتحصل والتعصب ضده ، وتضييق آفاق البحث العلمي بأبعاده عن خيرة معرفية أو تراث معرفي قد يكون ضروريا تحصيله أو الاستفادة منه ، والنظرة التجزئية للمعرفة دون محاولة إيجاد قنوات اتصال بين حقولها الصالحة ، الى آخره من الآفات ، التي تفرض - سيلا إلى وأدها - أهمية التركيز على الروح الجماعية في البحث العلمي وضرورتها بما يحقق عملية التفاعل والتكامل بين التخصصات العلمية ويعود على روح الفريق في العمل ويجعل من مقولة "العلم رحم بين أهله" حقيقة واقعية ملموسة .

المبحث الرابع : فقه الدولة الإسلامية : مفاتيح لتأصيل النظرية العامة للدولة في المصادر المنزلة :

تكشف المتابعة التحليلية لبعض المصادر التي تم البحث فيها عن مفهوم الدولة وخاصة مصادر تفسير القرآن الكريم ومصادر الحديث والسنة النبوية الصحيحة ، عن بعض المفاتيح أو المداخل المفاهيمية المهمة التي على حلها ينبغي النفاذ الى الخطوات الاولى في عملية تأصيل نظرية عامة للدولة في القرآن والسنة ومن ثم النفاذ الى محاولة الاحاطة بما يثيره ذلك من قضايا فرعية .

أول هذه المفاتيح هو التنقيب عن مفهوم الدولة ذاته في القرآن والسنة لمعرفة هل ورد في سياق نصوص أى منهما أم لا ؟ سواء ذكر مباشرة على هيئته المعروفة - دولة - أو ذكر ما يتعلق بمادته اللغوية - دول - من مشتقات أخرى كالتداول والدولة والمداولة وغير ذلك من مشتقات ، ذلك أنه اذا تيسر من خلال هذا التنقيب ادراك ان ثمة معنى محدد أو معاني محددة لمفهوم الدولة فان الطريق يصبح سهلا لمعرفة من أين نبدأ في تأصيل نظرية عامة للدولة في القرآن والسنة وما هي المعاني التي يستنبطها المفهوم ويجب عدم اسقاطها من الاعتبار عند القيام بهذا التأصيل ، والذي لا شك فيه انه ليس أكمل من القرآن والسنة - اذا استقام المنهج - في الحديث عن المفاهيم وليس ثمة حرج في الالتزام أو الاقتداء بما ذكره ، حال ورود لفظ الدولة أو مشتقاته في نصوصها والا صار الاجتهاد اذا لم يحدد معاني قاطعة للمفهوم أو سكنا عنها امرا لا يقبل النقاش وفق شرائط الاجتهاد وأدواته .

وثاني المفاتيح هو البحث في دلالات المفاهيم التي تعبر عن درجة أو أخرى من درجات التنظيم السياسي الذي عرفته كيانات بشرية وعقائدية في مراحل مختلفة من التاريخ الانساني مثل مفاهيم البلد ، الدار ، القرية ، المدينة ، القوم ، الآل ، بنى كذا ، الى آخر المفاهيم التي قد تستخدم في المصادر المنزلة كمرادفات أو كتجسيد لمعان مستوحاه من مفهوم الدولة وهذا قد يستدعى متابعة تطور دلالات هذه المفاهيم من خلال النظر في خبراتها التاريخية على نحو ما فضل علماء التفسير - بممارسهم المختلفة - وشارحي السنة الصحيحة على اختلاف مذاهبهم لمعرفة طبيعة الممارسات السياسية التي كانت تنلج تحت كل مفهوم منها وما آلت اليه من صلاح أو فساد ، مثلما تحدثت النصوص المنزلة عن البلد الأمين ، ودار الفاسقين ، والقرية الآمنة ، والقرية الظلمة ، قوم نوح ، وآل لوط وبنى اسرائيل وهكذا .

وثالث المفاتيح هو البحث في مفهوم الأمة - بكل صفاتها - التي ورد ذكرها خاصة في القرآن الكريم - وبكل معانيها ، على ما سيرد لاحقا ، ذلك أن مثل هذا البحث هو الذي يحدد طبيعة موقع مفهوم الدولة من هذا الكيان الحضارى الشامل - الأمة - الذي ينطلق من الرباط العقيدى ليؤلف بين أبناء الملة الواحدة ، ومن ثم يجيب على عدة تساؤلات : هل يترادف المفهومان بحيث يمكن استخدام أيهما في التعبير عن الوجود السياسى الإسلامى فى العلاقات الخارجية ؟ أم يتميزان بحيث نكون أمام تنازع أولوية كل منهما فى تجسيد هذا التعبير ؟ وهل الوحدة العقيدية للأمة تستلزم بالضرورة الوحدة الإقليمية للدولة ؟ وما هى العلاقة بين وظائف كل منهما داخليا وخارجيا ؟ وما هى السنن التى تضبط فاعلية كل منهما ؟ وهل تشابه ؟ وابن تختلف هذه السنن ؟ وإذا عدنا الى سنن الانبياء فى اطار الممارسات والأفعال أنتهاء بسنة النبى صلى الله عليه وسلم فى تأسيس القاعدة الإيمانية ، أيهما أسبق - الدولة أم الأمة - فى البناء والتأسيس وما طبيعة السبق ؟ وهل ثمة ما يؤكد استغناء أحدهما عن الأخرى ؟

تساؤلات عديدة لكنها تكشف فى بعض دلالاتها عن مدى تشابك العلاقة وتداخلها بين المفهومين ، ومدى صعوبة المشاكل المنهجية فى التعامل معهما وأهميته - بل ضرورة - الرجوع الى القرآن والسنة للخروج من هذه الصعوبة .

ورابع المفاتيح هو متابعة أسماء المدن - أى أسماء الاعلام منها - التى تواتر ذكرها فى بعض النصوص المنزلة مثل مكة ، المدينة ، مصر ، الشام ، والبصرة ، ومعرفة ما نقله المفسرون وشرح الأحاديث عن الممارسات السياسية لهذه المدن ومدى تجسدها فى كيانات سياسية - دول - سواء قبل أن تأتىها دعوة الرسل عليهم الصلاة والسلام أو بعد أن جاءتهم ، انتهاء بالرسول الخاتم صلى الله عليه وسلم ، خاصة أن بعضها - مثل يثرب أو المدينة على سبيل المثال - قد جاء ذكرها مقرونا بالثناء وحسن السيرة والمنزلة عند الله وفى الضمير الإسلامى ، ليس لمكانتها فى احتضان العقيدة خاصة بعد هجرة النبى صلى الله عليه وسلم وصحابته اليها وإنما أيضا للممارساتها اليانه بعد هذا الاحتضان ، كما أن منها - مكة على سبيل المثال - قد جاء ذكرها بالذم وفساد

السيرة قبل الهجرة ، وليس لمكانتها فى اضطهاد دعوة الايمان فحسب بل ولممارساتها التى اضطرت الرسول صلى الله عليه وسلم وصحبه الى الهجرة ، قبل أن يأتى نصر الله واذنه بفتحها ليدخل أهلها فى دين الله فى أفواجا . علينا أن نتذكر أن كثيرا من أحكام فقه التعامل الخارجى المرتبطة مباشرة ببلد الاسلام وأقسام أراضيها ، وحكم دخول غير المسلمين فيها قد استنبطها بعض فقهاء المسلمين من ممارسات الخيرة النبوية فى بعض هذه المدن بعد الهجرة كماوردى فى "الأحكام السلطانية" ، والقاسم أبى عبيد فى "الاموال" .

يكمل ذلك كمفتاح خامس البحث فى النماذج الأصولية المذكورة فى القرآن والسنة والتى تجد سندها لها بعد ذلك فى المصادر التاريخية الموثقة التى تتعرض بصورة أو بأخرى لسير الأمم والممالك والدول التى تبوأ فى حقب التطور السياسى الانسانى منازل متميزة ، سواء النماذج الصالحة أو النماذج الفاسدة ، والبحث هنا يتسع ليشمل كيف أقيمت هذه النماذج وكيف بنيت سيرتها ، وأسس ذلك كله وكيف دالت عليها سنن الله فى اصلاح المصلحين وحفظهم ، وافساد المفسدين ، واهلاكهم ، من الدول والبلاد والعباد ، علاوة على العلاقات الخارجية التى ربطت بين هذه النماذج وغيرها من نماذج عاصرتها فى تطورها الحضارى وأشكالها ومآلها ، ونماذج بنى اسرائيل ، وفرعون ، وبلقيس ، وذى القرنين ، وأصحاب الأخدود ، وبأجوج ومأجوج ، ناهيك عن عاد ، وثمود ، ومدين ، وآل لوط ، وآل ابراهيم - اذا ما أخذ فى الاعتبار التابع التاريخى لها - وغيرهم ما هى الا بعض الأمثلة هواء لمن كانوا فى الصدارة ، أو من كانوا بالمقابل فى مقام الاستضعاف فمضت فيهم سنة الله فى الخلق والكون والحياة بالحق والعدل ، حسب ما قدم كل نموذج من خير أو شر .

أما المفتاح السادس فهو متابعة ما ذكر فى القرآن والسنة عن هجرة النبى صلى الله عليه وسلم من مكة الى المدينة ، وهى الحدث الذى يمثل - على ما سيرد - فى عمر الدولة الإسلامية النواة والبداية لتأسيس أول دولة مبنية على هدى الإسلام وقيمه فى ظل قيادة أوحى اليها من رب العالمين ، كما يمثل من ناحية أخرى أول اختبار حقيقى لأسلوب استجابة المسلمين لمقتضيات واقعهم ، أو بعبارة أخرى لقد كانت الهجرة اختبارا حقيقيا لتحويل الاستخلاف والتمكين بعد سنين الاستضعاف فى مكة الى شهود حضارى يفيض ليس على الأمة التى وحدتها حركة الهجرة ، وضربت المثل فى أسلوب المواخاة والتعاون فيما بين أبنائها - مهاجرين وأنصار - فقط ، بل ويفيض على الشعوب والأمم الأخرى التى ظلت حيناً من الدهر - حول شبه الجزيرة العربية - ترزخ من وطاة استبداد الحكم وجبروته ابان سيادة الامبراطوريتين الرومانية والفارسية .

وثمة مفتاح سابع وهو امكان العودة الى المفاهيم التى تقترب بدرجة أو أخرى من مفهوم الدولة ومستلزماتها وواجباتها مثل مفاهيم الحكم والحاكمة ، والملك ، والسلطان ، وولاية الأمر ، والخلافة ، والامامة ، والامارة ، والسيادة ، والولاية ، ذلك أن قائمة تضم هذه المفاهيم واشباهها تقدم مادة استرشادية للإجابة على تساؤلات ثلاثة ، أولها هل استخدمت هذه المفاهيم أو بعضها

أو وظفت أو شرحت من لدن المفسرين وشارحي السنة الصحيحة على أنها مرادفة لمفهوم الدولة أو على الأقل ترتبط به بروابط وشيجة - ضعيفة أو قوية - وما أبعاد ذلك ؟ والثاني هل استلزم التجسيد الواقعي لهذه المفاهيم وجود الكيان السياسي التي تمارس من خلاله ؟ وهل مفهوم الدولة هو المفهوم الوحيد أو الأساسى الذى احتضن هذا الوجود ؟ أم أن هناك مفاهيم أخرى ذات دلالات سياسية تولت هذه الوظيفة كالعائلة والقبيلة والقرية وما شاكلها . والثالث هل تم تأويل هذه المفاهيم على أنها تتحدث عن أشكال من التنظيم السياسى الذى اختلفت تطبيقاته حسب السياق الحضارى الذى ظهرت فيه هذه الأشكال واستبطت بالتالى أنماطا متعددة للسلطة التى تعد فى التحليل السياسى أحد مكونات الدولة وأحد ركائزها المادية بالإضافة الى الركائز الأخرى غير المادية ؟

أما المفتاح الثامن فيتعلق بالنظر الى المفاهيم ذات الدلالات الانمائية التى تدخل ضمن الواجبات الحضارية للأمة الاسلامية ولا تقف عند حد الانماء الاقتصادى أو المادى فحسب من قيل مفاهيم الاستخلاف والتمكين واعمار الأرض والتسخير والاسكان والاصلاح ، ومعرفة الأبعاد السياسية لهذه المفاهيم وكذا المبادئ المؤسسة التى انبت عليها والمؤسسات التطبيقية التى تمخضت عنها ، وجمهور المكلفين بتلقى خطابها - خاصة التى تأخذ صيغة الأمر اللازم أو الاخبار الصادق - والقيم التى تنضبط بها ، ويسعى المكلفون الى اعتبارها ، وشروط اعمالها ، وشروط ابطالها وتعطيلها ، وسنن كل ذلك ، وهو ما يساعد بدوره فى الاجابة على تساؤل مهم وهو هل هناك نماذج لدول اعتنقت الايمان بمقتضيات المفاهيم الانمائية وفق مقاصدها الشرعية ؟ وهل هناك بالمقابل نماذج وقفت منها موقف التجاهل أو الاعراض أو الاتيان بها على غير ما تقتضى وتقتضى به هذه المقاصد ؟

والمفتاح التاسع هو الرجوع الى المفاهيم التى تثار بصدد حديث الأصول المنزلة عن التعامل مع غير المسلمين من أصحاب الملل الأخرى مثل مفاهيم الجزية ، الذمة ، العهد ، الميثاق ، الامان ، الاجارة ، الولاء ، البراءة ، التحالف ، الحرب ، الهدنة ، القتال ، وهذه المفاهيم واشبهها تفترض وجود طرفين أحدهما مسلم والاخر غير مسلم ، تنظيم درجة أو أخرى من العلاقة بينهما سواء قبل الطرف الثانى أن تشمله سيادة راية الاسلام سيادة أبدية بموجب عقد الذمة ومن ثم أن يعامل معاملة أهل الكتاب بما لهم من حقوق وما عليهم من واجبات ، أو قبل سيادتها المؤقتة بموجب عقد الأمان فيعامل معاملة المستأمن على نحو ما فصل الفقهاء ، أو أظهر من المواقف غير ذلك مما قد يستدعى أساليب أخرى من هدنة أو قتال حسب مجريات تلك المواقف ومدى تهديدها لأمن المسلمين .

وليس من المتصور أن تصدر الممارسات الشرعية من قبل الطرف المسلم تجاه الطرف الآخر - بقطع النظر عن طبيعتها سلما أو قتالا أو هدنة - الا من خلال نظام اسلامى تستعلى فيه سلطة

سياسية ذات واجبات حضارية داخلية وخارجية ، مادتها - أى الواجبات - المسلم وغير المسلم وان اختلفت النظرة الى كليهما ، وما ترتبه من أعباء القيام بهذه الواجبات .

والمفتاح العاشر يختص بتفسير بعض الأحاديث النبوية التى تحدثت عن تطورات سياسية ثلاثة رئيسية أخبر النبى صلى الله عليه وسلم عنها فى معرض كلامه عن مآل أمر المسلمين معه وبعده ، وهى النبوة ، والخلافة ، والملك بأشكاله كافة ، الملك والرحمة ، والملك العضوض ، والملك الجبرى . ذلك أن مصداقية هذه الأحاديث بصحة نسبتها الى الرسول صلى الله عليه وسلم متساوية وسنلجأ السيل الى مقارنة ما جاء بها من أحكام وقواعد شرعية شرحها كبار الفقهاء وعلماء الحديث بما شهدته الواقع الإسلامى من تتابع نموذج الدولة فى الخبرة السياسية الإسلامية ، ابتداء بدولة النبوة فى عصر النبوة ثم دولة الخلافة فى عصر الخلفاء الراشدين الأربعة ، ثم دولة الملك منذ عصر معاوية بن أبى سفيان ، وفى ذلك كله إمكان الاجابة على تساولين مهمين ، أحدهما يتعلق بمدى ضيق الفجوة واتساعها بين مثاليات هذه النماذج كما تحدثت عنها الاحاديث النبوية وكما تمخضت فى الواقع السياسى الإسلامى . والثانى يرتبط بطبيعة تفسير وجود هذه النماذج فى ذلك الواقع ، على معنى هل ما رجعى من تطورات صاحبت دول النبوة ، والخلافة الراشدة ، والملك ، ومن ثم ما يتلوها من دول هو من قبيل القدر المقدر أو الحتمية القدرية التى لا دائرة للفعل البشرى فى تعديلها أو تغييرها ؟ أم هو من قبيل تطبيق سنن الله فى استخلاف الدول وتعاقبها مكانا ومكانة ، رغم بعد الشقة الزمنية بينها ، بحيث يمتد بموجب هذه السنن - اذا ما توافرت ظروف كل تطور وشرائطه - أن يتكرر حدوث تلك النماذج ، حاشا نموذج النبوة لانتهاه نزول الوحي وانتهاء ارسال الرسل والانبياء بالنبي الخاتم محمد صلى الله عليه وسلم ؟

والمفتاح الحادى عشر ويتكون من شقين مفاهيميين ، شق خاص بالنظر فى النصوص المنزلة لمعرفة المفاهيم التى تستبطن فى جوهرها قيما فاضلة كالاصلاح والقصد ، والعدل ، والايمان ، والرحمة ، والعفو ، والتواضع ، والعزة ، والمساواة ، والحرية ، وغيرها من فاضل القيم فالرجوع الى هذه المفاهيم وتلمس وجهة خطاب الحض عليها والالتزام بها سيكشف عن أفراد وجماعات انبط بها التعانق مع الوظيفة العقيدية الايمانية وما تستتبعه من واجبات أخرى ، ومن بينها بالطبع جماعات تشكلت فى كيانات سياسية ، قد يكون من بينها الدول وان لم تأخذ اسمها وتسمى به . والشق الثانى يرتبط بما تحدثت عنه النصوص المنزلة بشأن عواقب التمسك بفاضل القيم من ظهور وغلبة وأمن وتمكين ، وغير ذلك من صلاح الأحوال فى الدنيا والآخرة ، فالرجوع الى المفاهيم التى استبطنت ذلك سيكشف كذلك عن أفراد وجماعات ، نالت حظا أو آخر من هذا الصلاح ومن بينها كيانات سياسية قد يكون من بينها أيضا الدول وإن لم تتسم باسمها ، وفق سنة الله

فى قوله تعالى ﴿والبلى الطيب يخرج نباته باذن ربّه والذى حب لا يخرج الا نكدا كذلك
نصرف الآيات لقوم يشكرون﴾^(١).

والمفتاح الثانى عشر - وهو يقابل المفتاح السابق - يتكون بدوره من شقين مفاهيميين ، أحدهما خاص بدراسة المفاهيم التى ترادف مضادات القيم كالفساد والترف ، والظلم ، والكفر ، والطغيان ، والجبروت ، والاستكبار ، والبغى ، والاستطالة ، وغيرها من مضادات القيم . فدراسة هذه المفاهيم ومعرفة وجهة خطاب التحذير منها ، ونماذج القرآن والسنة للذين سقطوا فيها قد يكشف عن أفراد وجماعات حادت عن الوظيفة العقيدية الإيمانية وما تستلزمه من واجبات أخرى ، ومن بينها بالطبع جماعات تشكلت فى كيانات سياسية قد يكون من بينها كما سبق القول الدول ، وان لم تأخذ اسمها . أما الشق الثانى فيرتبط بما حكمه بعض النصوص المنزلة بشأن عواقب التفريط فى القيم والتمسك بمضاداتها من مصائب وانتكاسات وهزائم وخوف واهلاك اما بالاغراق أو بالرجفة أو بالصيحة أو بالخسف ، أو بغير ذلك . ومن يعنى النظر فى الآيات القرآنية خاصة - يدرك أن هذه الأدواء أصابت ضمن ما أصابت - غير الأفراد - عروشا ونظما ودولا ، وان لم تتسم باسم الدول ، وفق سنته تعالى فى قوله ﴿فكلا أخذنا بذنبه﴾ .

والمفتاح الثالث عشر هو حديث المصادر المنزلة عن الدين والسياسة والاطلاع على شروح العلماء والفقهاء ، وخاصة ما ذكره المفسرون وفقهاء السياسة الشرعية عن طبيعة العلاقة بينهما ، فمثل هذا المسلك يجعلنا نتثبت من أمرين بدهيين فى التنظير العام لمفهوم الدولة فى الرؤية الإسلامية ، أولهما بدهية ترادف الدين والسياسة ، حيث تصير السياسة دينا ، ويصير الدين سياسة ليكون جماع أمر السياسة القيام على أمر الأمة الإسلامية بما يصلح شأنها فى دينها ودنياها وفق منهج الإسلام القويم على ما فصل فقهاء السياسة الشرعية من تعريفات . والثانى بدهية أن هذا الواجب الاصلاحى يستلزم اطارا نظاميا يتقدمه ما ذكرته النصوص المنزلة عن الوازع أو الامام أو السلطان الذى يعد بمثابة الواجهة التالية للعقيدة فى تأسيس الدولة الإسلامية ، وهو ما انطلق من خلاله الفقهاء والمفكرون المسلمون على اختلاف اتجاهاتهم وآرائهم لتأصيل أسس نشأة الدولة ومدى ضرورتها فى الرؤية الإسلامية .

أما المفتاح الأخير فيتضمن النظر فى تعليقات الفقهاء المحدثين على بعض الآيات القرآنية والآحاديث النبوية الصحيحة ذات المضامين السياسية واجتهادات بعض العلماء المعاصرين فى استخراج بعض أحكام النصوص المنزلة المتعلقة بظاهرة الدولة والذين يشكلون استمرارا حضاريا لاجتهادات الأقدمين من علماء السلف فى بيان ركائز الدولة واختصاصاتها وحقوق الراعى والرعية وواجباتها فيها ، كما يعبرون عن نظرة تجديدية فى فهم النصوص وفهم الواقع المعاش على مقتضاها ، اذ يجتهدون بغية امكان تحديد الملامح العامة للدولة الإسلامية ، بعيدا عن الشعور

(١) سورة الاعراف ، الآية ٥٨

بالهزيمة ، أو الانسحاق في حضارات الآخرين وبرؤية منهجية من موقع الأصالة المتجددة ، وليس من موقع الفكر الدفاعي الذي قد يسوقها إلى لى أعناق النصوص لاثبات أن ثمة دولة إسلامية ما فتئت النصوص تتحدث عنها دون اغفال أو أهمال وأن مكوناتها هي نفس مكونات الدولة القومية الحديثة ، وهنا تبدو أهمية النظر في أجهادات بعض أعمدة المعاصرين سواء الذين سبقوا في ذلك ، أو الذين لا يزالون يقدمون عطاءهم في مجالات التنظير الإسلامي السياسي ، رغم التحديات الكثيرة التي يواجهها .

المبحث الخامس : فقه الدولة الإسلامية : الضوابط المنهجية والافتراضات والتقسيم :

ثمة حلود منهجية كان الوقوف عندها هو الرائد في صياغة ما نحن بصدده من عرض موضوع هذه الدراسة ، ويأتي في مقدمتها :

١ - انزال اللغة العربية منزلها من الصياغة والتحليل والبحث في أصول المعاني التي يستبطنها مفهوم الدولة ، ومعرفة المدى الذي يمكن أن تلقي من خلاله هذه المعاني مع معاني المفاهيم المرتبطة بصورة مباشرة بمفهوم الدولة خاصة مفهوم البلد، ومفهوم الدار ، وأهمية الرجوع الى المصادر اللغوية لا تعني بحال تكريس العقلية المعجمية التي تأسر نفسها في اطار تقليد ما أوردته المعاجم اللغوية من تصنيفات للمعاني ، دون استنباط ما بينها من علاقات ، أو اكتشاف ما حدث لها من تطورات أو الانزواء بها بعيدا عن بقية الدلالات خاصة السياسية بقدر ما تعني تصفية المفهوم مما لحق به من بعض شوائب التأويلات الخاطئة ومفاسد التليسات غير المبررة بمفاهيم أخرى ، وهو ما لا يمكن تحقيقه بحال إلا بالعودة به أولا الى أصوله واللغة العربية هي مادة هذه الأصول ، ثم ما قيمة أية صياغة اسلامية للمفاهيم السياسية - بما فيها مفهوم الدولة - اذ تركز الى القرآن والسنة بالأساس ، دون الاقتراب منهما أو ورود مواردتهما بأبجدية لغوية صحيحة هي من أسلم الأبواب الى الدخول اليهما وقد أمرنا أن نأتي البيوت من مظانها الصحيحة، لقوله تعالى ﴿وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا ...﴾ (١) .

٢ - رفض الخضوع للتوصيفات المسبقة للدولة الإسلامية وترك منطق التحليل ليقول كلمته في مدى الأهمية المنهجية لخلق أو عدم خلق أية تصنيفات عليها ، ذلك أن الالتجاء أو الدأب على إلباسها أثواب الشيوعية تارة والجمهورية تارة أخرى ، والديموقراطية تارة ثالثة وهكذا في بقية أوصاف مثل الاشتراكية، العلمانية المدنية ، الدينية الى أخره لن يخرج إلا مسخا مشوها للحقيقة هذه الدولة ان باطلاق الأحكام المسبقة عليها قبل معرفة ماتقوله الأصول المنزهة - قرآنا وسنة - مباشرة حال النص على ذلك ، أو بالاجتهاد في فهم نصوصها ، والحكم المسبق بطبعه من مفسدات استقامة المنهج لأنه يغلق طريق التوصل الى الحقائق ان بارتضاء الدخول في جدل الاسم حيث الاهتمام بالمظهر أو الشكل دون النظر الى المسمى حيث الاهتمام بالجوهر والحقيقة مناط

(١) سورة البقرة / الآية رقم ١٨٩ .

الصاق الوصف الاسلامي بهذه الدولة أو بفعل قسرها لأجل الخضوع لاسقاطات اصطلاحية معاصرة بينها وبين مفهوم الدولة الاسلامية على ما سنرى - هوة كبيرة في الدلالات والتأسيس والأدوات، والقيم الضابطة.

٣ - النأي بالتحليل عن تفاصيل المنهج الدستوري الوصفي في تناول مفهوم الدولة الذي يحفل في جوهره بالوقوف عند القواعد القانونية التي تنظم عملها ، والاجراءات الشكلية التي تأسس من خلالها هيكلها ومؤسساتها وسلطاتها ، وما ذكره الفقه الدستوري عن وظائفها وأركانها ، إلا بالقدر الذي يخدم النظرة الى الدولة كفاعل أساسي في علاقة المسلمين بغيرهم . ولنظرة فاعل هنا لها مدلولاتها في التركيز على الفعل والحركة والسلوك والممارسة والعمل ، أكثر من التعويل على الوصف والشكل والهيكل ، وإن لم يستغن التحليل عن أي من ثلاثتها . من هنا يمكن القول إن الرجوع الى بعض ما صنفه فقهاء الأحكام الشرعية بخصوص موضوع الدراسة ، لا يشكل ارتدادا الى النهج الوصفي الشكلي ، ذلك أن أحكام التعامل الخارجي في الاسلام ان عادت في التأسيس الى الأصول المنزلة ، فهي راجعة في التفصيل والتفريع الى الفقه الاسلامي ، ومفهوم الدولة ، وإن لم يصرح به لفظا أحيانا ، من المفاهيم التي تتميز بقدر كبير من هذا التفصيل وذلك التفريع في الموضوعات والقضايا ، ومن سلامة المنهج العودة الى هذا الفقه ، ومراجعته ان لزم الأمر ، وإلا كانت البداية من فراغ ، وأنى لباحث مبتدئ أن يتصدى لموضوع شائك ، دون النظر فيما قدمه السابقون الأكثر علما واجتهادا .

٤ - الأخذ في الاعتبار أن الحديث في موضوع هذا الدراسة تظل قيمته مرتبطة بما يقدم من اجتهادات في نواح متعددة على معنى أن تأصيل موقع الدولة الاسلامية من التعامل الخارجي ، ما هو إلا لبنة ضمن سلسلة من أربع لبنات ، تساند كلها في اجلاء الغموض حول طبيعة موقف الاسلام من هذا التعامل ، أما اللبنة الثالثة الأخرى ، فاحداها تختص ببيان القيم العامة التي تؤسس منهجه وتضبط قواعد حركته ، والثانية تتعلق بتفصيل مجرياته حال استتباب السلم الموقت أو المؤبد في علاقة الدولة الاسلامية بغيرها ، والثالثة ترتبط بتحليل مساره حال نشوب القتال بين الدولة الاسلامية و غيرها ، أربع لبنات متماسكة لا تستغني احداها عن الأخريات ، ولا يعول على احداها في النظر الى العلاقات الخارجية للدولة الاسلامية دون استدعاء بقية اللبنة . وإذا كان التقسيم وتوزيع الأدوار قد فرض نوعا من الفصام في تحليل أبعاد كل منها بمعزل عن الأخرى ، إلا أن ذلك لا يشكك مطلقا في طبيعة العلاقة الراسخة بينها جميعا على النحو السابق .

٥ - إدراك أن الاطار التاريخي -مناط الرجوع الى الخبرة السياسية - في تحليل هذه الدراسة يقف عند تجربتي عصري النبوة والخلافة الراشدة ، لما قد استقر عليه الرأي من ضرورة اخراج هذه الفترة من سياق رصد تطور حركة علاقات المسلمين الخارجية بغيرهم ، في التاريخ الاسلامي القديم والمعاصر -موضع التناول في الجزء الثاني من مشروع بحث العلاقات الخارجية في الاسلام- والحاقها بحديث الأصول المنزلة عن هذه العلاقة . واستند ذلك الى اعتبار ما لهاتين

التجربتين من مكانة الريادة على غيرهما من تجارب لاحقة في الخبرة السياسية الإسلامية ، في الاقتراب المباشر من القرآن والسنة ، والالتزام الديني بمقتضاهما ، واستحقاق سيرتهما أن تكون سنة واجبة الاتباع على كل مسلم ، وإن اختلفتا في الأسبقية والأولوية ومقتضى التعبد - حيث تسبق خبرة النبوة بالقطع - فضلا على جدارة حركتهما في أن تكونا نموذجين واقعيين يقتدى بهما ، لتعبرهما الصادق عن المنهج الموحى به ، نقول أن هذا الاطار التاريخي حين يقتضى الوقوف عند تلك الفترة لايعنى غض الطرف عن الاستفادة بالخبرة السياسية التالية لها ، على تنوع مصادرها التاريخية والفكرية وتعدد روافدها الثقافية ، لكن شرط عدم الغفلة أو نسيان العلاقة بين المقيس -خبرة ما بعد عصر الخلافة الراشدة ، والمقيس عليه خبرة عصرى النبوة وهذه الخلافة- .

٦ - ان انطلاق التحليل من بديهة النظر الى الدولة الإسلامية كأحد مقتضيات الاستخلاف الإلهي للبشر في الأرض ، والتمكين لهم فيها ، ووراثتها واعمارها ، بالعمل الصالح وفق شرائط كل ذلك وسنته ، لايعني أنه -أي التحليل- سيصير مرادفا للتنظير الفقهي لموضوع الخلافة ، أو امامة المسلمين ، وما كان موضوع الدراسة ليتحاشى السقوط في فلك الدراسة الهيكلية الدستورية ليقع فيه من حيث تحري النأى عنه ، ذلك أن فقه الخلافة بكل تعريفاتها الفقهية لا يعدو أن يكون فقها - في أغلبه - لشكل أو آخر من أشكال ممارسة السلطة في الدولة الإسلامية في حراسة الدين ، وسياسة الدنيا به . والسلطة بممارستها ان كانت من أساسيات بناء نظرية الدولة في فقها الداخلي والخارجي ، فهي لا تنهض وحدها لتجسد الكيان الحقيقي لوجود الدولة ، وذلك مقام التفصيل اللاحق عن اختصاصات الدولة الإسلامية في التعامل الخارجي .

غير أن التنويه السابق لا يعني بحال عدم التطرق الى بعض ما صنف في الخلافة ، فمن البدهي أن ترجع الدراسة الى بعض تصنيفات الفقهاء فيها ، نظرا لارتباطها المباشر بموضوع الدولة ، وتعلق مفهومها تماما - كمفهوم الخلافة - بمفهوم السياسة الشرعية من حيث يفرض على القائمين بواجبات كل منهما القيام على أمر المسلمين بما يصلح دينهم ودنياهم ، لكن حتى في هذه الحالة من الربط ، سيظل التحليل محكوما بالنظر الى الدولة من خلال فقه التعامل الخارجي ، وليس من خلال فقه التعامل الداخلي الدستوري المحدود والوصفي .

٧ - لقد أضحى الحديث عن ضرورة تنويع مصادر تأصيل المفاهيم تأصيلا اسلاميا من بدهيات المنهج المستقيم ، ومن المعروف لدى الكثيرين أن ثمة اعتبارات تتدخل في ذلك منها طبيعة المفهوم موضع الدراسة ، ومنهج تناوله ، والأطار البيئي والزمني والمكاني له - والافتراضات التي تحاول فك رموز مشكلة البحث فيه ، والمنظور أو الحقل المعرفي الذي يوظف من خلاله المنهج ، والخبرة السابقة في معرفة أنواع المصادر وأولويات الرجوع اليها ، ومدى توافرها من عدمه ، الى آخره من عوامل أخرى . ومفهوم الدولة لا يخرج على هذا الأمر البدهي ، اذ اعتمد على مصادر تراثية وأخرى غير تراثية ، على اختلاف أنواع كلا النمطين من المصادر .

وقد تكاملت عدة أدوات منهجية في هذه الدراسة لتحقيق الاستفادة الممكنة من تنوع المصادر ويأتي في مقدمتها المقارنة المنهجية خاصة في شقها الداخلي المعنى بدراسة أوجه التشابه وأوجه الاختلاف في نطاق الأصول الحضارية الإسلامية فكرا وممارسة ونظما ، سواء وقعت المقارنة بين مفاهيم أو ظواهر أو تطورات أو قضايا ويبرز ذلك أكثر ما يبرز في مجال عرض الآراء والأجتهادات الفقهية المختلفة ، وهناك ثانيا قواعد المنهج التاريخي التي وضفت في قراءة كثير من الوقائع السياسية، وتحليلها في إطار يتيها الحضارية وقد تحدت زمانيا ومكانيا بعصري النبوة والخلافة الراشدة ، دون اغراق في التفاصيل أو سرد للأحداث أو وصف للوقائع، يكمل ذلك منهجية قراءة النصوص والوثائق السياسية برافديها من القراءة المباشرة التي تعتمد على ما تنطق به النصوص من معاني لأول وهلة دون مزيد من أعمال الفكر أو النظر العميقين والقراءة غير المباشرة التي تركز على بذل الجهد لاستنتاج ما لم نقله النصوص من تلقاء نفسها ، وإن كان لا يبعد عن طياتها ، وتحتمله ، ويلحق بما سبق محاولة توظيف بعض المداخل المنهجية التي اجتهد في صياغتها بعض الباحثين في دراسات سياسية إسلامية مثل مدخل التجديد السياسي والمصلحة الشرعية ، والأمن ، والوظيفة العقيدية ، وكذلك هناك مجال للاستفادة ببعض مقولات المنهج في علم أصول الفقه خاصة في مجال تحليله لبعض القواعد الشرعية العامة ، التي تحدد نطاق الحركة ومجالها للفعل الحضاري المسلم ، كنا مجال تفصيله للمقاصد العامة للشريعة وأخيرا فلم تبعد الدراسة عن النظر في بعض المداخل المنهجية التي تعرضت لمفهوم الدولة في الفقه المعاصر للعلاقات الخارجية والاستفادة منها في نواح شتى كما سيرد لاحقا.

وتنطلق هذه الدراسة من مقولات ثلاث ، أولاها أن الأصول المتزلة والخيرة الإسلامية لعصري النبوة والخلافة الراشدة يقدمان اسهاما منهجيا في صياغة مفهوم الدولة كوحدة للعلاقات الخارجية صياغة إسلامية ، وأن الأمر في ذلك يتوقف على مدى استقامة المنهج في الصياغة ، وفي تحديد مصادرهما ، وكيفية بناء المفهوم من خلالهما ، الثانية أن هناك علاقة بين فاعلية الدولة الإسلامية كوحدة للعلاقات الخارجية وبين توفيقها في أداء واجبها في الشهود الايماني بفروعه المتعددة ، بحيث يمكن القول إن هذه الفاعلية تتوقف الى حد كبير على ذلك التوفيق سلبا وإيجابا ، أما الثالثة فهي أن للدولة الإسلامية اختصاصات تقترب في تعدادها وبعض مضمونها من اختصاصات الدولة المعاصرة ، وأن الصفة الإسلامية لهذه الدولة تمنحها تميزا في اختصاصاتها عن غيرها الى حد كبير .

وقد حاولنا من خلال الضوابط المنهجية السابقة ، وفي إطار ما ورد في المقدمة المنهجية من عناصر تتعلق بأهمية الدراسة ، ومجالها المنهجي، وضرورتها الى آخره ، تقسيم الدراسة بشكل يوفر لها الترابط والتكامل ويجعل من اليسير اختبار صحة الفروض السابقة ، واعتمد التقسيم على محاور أربعة ، كل منها شغل فصلا مستقلا بذاته ، وإن تكامل مع بقية المحاور ، المحور الأول يلور حول التعريف بالدولة الإسلامية كوحدة للعلاقات الخارجية في الإسلام ، ملقيا الضوء على

مفاتيح هذا التعريف وأبعادة المختلفة في الأصول المنزلة ، ودلالاته السياسية ، والمحور الثاني يقترب من الأسس التي تجعل من الحركة الخارجية لهذه الدولة ضرورة إيمانية وحضارية والملاحم العامة لهذه الحركة وسماتها أما المحور الثالث فيهتم بمعالجة التطورات السياسية التي مرت بها الحركة الخارجية للدولة الإسلامية في تعاملها مع غيرها ، في الخيرة السيرة - موضع الدراسة ونطاقها الزمني - مع التركيز على ملاحم كل تطور من هذه التطورات الأربعة ، وما يمكن أن يستوقف الناظر إليها من ملاحظات عامة عليها جميعا ، وفي المحور الرابع كان الاهتمام بالتعامل مع الاختصاصات المختلفة للدولة الإسلامية كوحدة للعلاقات الخارجية ، من منطلق أن ما تأسس عليه هذه الدولة من قواعد وأركان ، يفرض عليها القيام باختصاصات هي زاد حركتها السياسية ووقودها ، سواء كانت حركة داخلية أو خارجية ، من أجل القيام بالملقى عليها من مهام ، وأداء ما عليها من تبعات قبل العالمين.

وقد ألحقت بهذه المحاور الأربعة خاتمة وثمة لأهم ما خلصت إليه الدراسة وما تثيره من قضايا واجبة التناول حتى تكتمل الصورة العامة لحركة الدولة الإسلامية في التعامل الخارجي فكرا وحركة ، رغم ما استجد من تحديات أو مشكلات منهجية وعملية في واقع كثير من بلدان العالم الإسلامي .

الفصل الثانى

دلالات مفهوم الدولة وسند حركتها الخارجية
فى الإسلام

الفصل الثانى

دلالات مفهوم الدولة ومسند حركتها الخارجية

فى الإسلام

تمهيد :

كثيرة هى تلك الدراسات التى تصدت لمفهوم الدولة بالتحليل والدراسة، وكثيرة هى مناهج العلماء والباحثين فى ذلك التحليل وتلك الدراسة، وكثيرة هى الاجتهادات التى حاولت الاحاطة بأهم جوانب مفهومها، ورغم ذلك لا تزال المصنفات ترى تقدم رؤى كثيرة، بعضها تكرر لما سبق أن صنف فى مفهوم الدولة، وبعضها مستجد نسبيا، وكلا النمطين من المصنفات يؤكد الحقيقة المستبطنة فى هذا المفهوم، حقيقة كونه مفهوما سياسيا يأتى ضمن المفاهيم التى لم يسقط اهتمام الدارسين بها - ويدور أنه لن يسقط - وإن تقادم الزمان بينهم، أو اتسعت بينهم فوارق الثقافات، والمناهج والاقترابات والمقاصد حال نظرهم الى المفهوم والمتضمن فيه والداخل فى سياقه من معانى وأبعاد وعناصر وظواهر، وأيضا من علامات استفهام وتساؤلات.

ولو أن سائلا سأل عن أسباب هذه المكانة المهمة التى احتلها المفهوم - بقطع النظر عن المنظور المستخدم فى الاقتراب منه - لوجد اجابات شتى وتفسيرات متعددة .

فالبعض قد يرى أن فى قمة ما يجعل الدولة شغلا شاغلا لحقول المعرفة بأقسامها المختلفة ما سبق به الفكر السياسى بروافده المتعددة - قديمة وحديثة - من أن الدولة انما هى امتداد طبيعى و فطرى للحقيقة الاجتماعية فى الطبيعة الانسانية التى تنأى على أن يعيش أبناء المجتمع الواحد بمعزل عن بعضهم، أو أن يتخلوا حال اجتماعهم هذا عن سلطة سياسية عليا، هى ثالث مكونات الدولة كظاهرة سياسية، بالاضافة الى الوعاء البشرى محتوى الاجتماع الانسانى، والوعاء الاقليمى مستقر هذا الاجتماع .

وبالبعض قد يرى أن من الأسباب فى الاهتمام بدراسة الدولة أن المتضمن فيها لا يعدو أن يكون قاسما مشتركا بين أكثر من حقل معرفى بصفة عامة، وأكثر من حقل من حقول المعرفة السياسية خاصة، فعلى المستوى الاول - العام - نجد أن علوما مثل علوم الاجتماع والاقتصاد، والجغرافيا - على سبيل المثال - لم تقف من الدولة موقف اللامبالاة، أو عدم الاكتراث بل ادخلها علماءها - رغم اختلاف تخصصاتهم - فى بؤرة اشغالاتهم، وربما فرض المفهوم نفسه عليهم لما فيه من جوانب تأبى الا ان تكون فى القلب من أولوياتهم، وعلى المستوى الثانى - الخاص - نجد أن حقولا مثل حقول الفكر السياسى، والنظرية السياسية، والعلاقات الدولية، والقانون الدولى، والنظم السياسية، والاجتماع السياسى - على سبيل المثال - أيضا تدخل

الدولة ضمن منظوماتها المفاهيمية ، وان اختلفت مناضير كل حقل فى ذلك ، تبعاً لاختلاف تخصصه و مضمون مفرداته .

والبعض الثالث قد يرى أن الدولة ما نالت مكانتها المميزة فى اهتمامات الباحثين ذوى التخصصات المختلفة إلا لأنها الاطار السياسى العام ، والأكبر والأشمل فى التعبير عن المجتمعات السياسية ، وما يتفاعل داخلها من قوى وجماعات ومؤسسات ، ولأنها كذلك الضابط الأقوى - بحكم ملها من سلطة قوية وسيادة عالية - للحركة السياسية الناتجة عن العلاقة بين طرفى الوجود السياسى - الحاكم والمحكوم - فيها - أى هذه المجتمعات - فى أكثر من بقعة من بقاع العالم .

وقد يذهب البعض الرابع منها آخر فى تفسير الاهتمام العلمى والعملى بالدولة مفهوماً وظاهرة ، مفاده الى أن واقعها المعاش يفرض نفسه ليس على تعاملات افراد المجتمع السياسى الواحد ، وتفاعلاتهم فى تصريف أمور معاشهم اليومية ، وتدير أحوالهم ، وتقسيم مناشطهم ، وتوزيعها فيما بينهم ، بل ويفرض نفسه أيضاً على تعاملات المجتمعات السياسية المتعددة ، وعلاقاتها ببعضها ، إن فى أوقات الانفراج ، أو فى أوقات التأزم .

أما البعض الخامس فىرى فى دراسة الدولة أمراً بلهيا ازاء التطورات المتلاحقة والمتعددة المناحى فى الأنشطة الانسانية عامة بما فيها النشاط السياسى ، وهى التطورات التى ألفت بظلالها وتساؤلاتها الكثيرة أمام كل من يحاول التصدى لقضية بناء المنظمات الاجتماعية والمؤسسات السياسية ، وعلى رأسها الدولة ، فمع تداعى هذه الهموم كان من الطبيعى أن ينشغل الفكر السياسى بمسألة مدى قدرة هذه المنظمات وتلك المؤسسات على الاستجابة فى تأسيسها وأدائها وفعاليتها بشكل يستوعب المتاح مما يفرضه الواقع المعاش ، ويتجاوز به إلى آفاق أرحب .

أما البعض الأخير وخاصة من الباحثين المعاصرين فقد فرضت عليهم ظاهرة أزمة الدولة المعاصرة بكل تعريفاتها وأنماطها وأدوارها أن تكون فى المقعدة من أوليات سلم اهتماماتهم العلمية ، لذلك حاول كل منهم أن ينحو بالتفسير منحى يتفق والاطار المعرفى الذى يتخصص فيه ، حتى بدا لأزمة الدولة أكثر من تفسير وأكثر من محاولة لتجاوزها ، غير أن المتابع لهذه المحاولات يلاحظ أن ما بينها من تضارب وتضاد أكثر مما بينها من توافق وتكامل ، فحملت أزمة الدولة بهموم فكرية ليست فى حاجة إليها ، وأضحى الذين أمل فيهم أن يوجدوا المخرج - وربما المخرج - من هذه الأزمة هم أنفسهم بعض أدوائها .

وهكذا تعددت الاجتهادات لتفسير انشطار الحديث عن مفهوم الدولة بين أكثر من حقل معرفى ، ويبدو أنها ستظل تتعدد وتتعدد ، خاصة وأن الواقع العالمى المعاصر يقدم الجديد والجديد من نماذجها - اضافة الى القديم منها - مما لم يهتم بها حقل معرفى - سياسى أو غير سياسى - من قبل ، أو ربما اهتم ولكن اختلاف الواقع قدم علامات استفهام جديدة ، ومشكلات

مستحدثة لم يتطرق اليها من قبل ، هي بمثابة تحديات لكل من يزعم أو يزعم - التصدي لها
بالتحليل والدراسة بصرف النظر عن انتمائه الثقافي .

والواقع ان حال الموقف من نماذج الدولة التي تحمل الوجهة الإسلامية لا يختلف عن ذلك في
كثير من تفاصيله ، من حيث اختلاف مداخل دراستها ، واختلاف الدارسين ، واختلاف
منظوراتهم في توصيف مشكلاتها ، فضلا على اختلافهم في وصفاتهم العلاجية للخروج من
هذه المشكلات ، وقد ساعد على تفاقم حدة الاختلاف تعدد نماذج الدولة في عالم الإسلام ما
بين مملكة ، وسلطنة ، وامارة ، وجمهورية ، الى غير ذلك من دول تعلن انتسابها الى الإسلام
بشكل أو بآخر ، ولذلك بدأ التساؤل عن حقيقة هذا الانتساب له ما يبرره ، سواء كان انتساب
الترام ، أو انتساب استظهار .

والاجابة تقتضي العودة إلى ما ينادى به الباحث مرارا من ضرورة تجديد فقه الدولة الإسلامية
فكرا وحركة وممارسة ، بغية رسم نموذج قياسي تحاكم اليه النماذج المعاصرة للدولة في ديار
المسلمين ، والتجديد هنا له مستويات أربعة ، أحدهما تجديد فقه الأصول والنصوص الشرعية التي
تعرضت لمفهوم الدولة ، والثاني تجديد فقه النظر الى الخبرة السياسية النموذج في الحضارة
الإسلامية ، وبالنسبة في عصرى النبوة والخلافة الراشدة ، والثالث تجديد فقه النظر الى واقع الدولة
المأزوم والمهزوم في العالم الإسلامي ، ثم من خلال الربط بين المستويات الثلاثة السابقة ينسب
المستوى الرابع من الفقه من حيث نستلهم من المستويين الاول والثاني قيمهما الرائدة دون الوقوف
عند الشكل والهيئة ، ونستلهم من المستوى الثالث مقولاته وطموحاته وتساؤلاته دون افتتات
عليها أو تجاوز ، ثم من خلال المزاوجة بين القيم والواقع تضبط الحركة بفقه سياسى جديد
جوهره الاجتهاد والابداع ، عملية قد تبدو لأول وهلة سهلة المنال ، لكن صعوبتها في الواقع
على درجة عالية من التعقيد ، ذلك أن المتصدى لها سيجد نفسه مجابها بثلاثة بدائل لا مفر من
اختيار أحدها .

أولها الانسياق في دائرة الفكر الذى يحاول اصحابه تشويه أية محاولة لبناء رؤية اسلامية
تجديدية لمفهوم الدولة ، ورجعها بالجهل بحقائق أمور السياسة وأمور الدين ، من حيث تضع -
بزعمهم - حدا فاصلا بين هذه وتلك ، وتفرض أن لا يختلط الدين بالسياسة حتى لا يصير
كهنوتا له سلطة مطلقة على رقاب العباد ، تتحدث باسم الله ، وترتكب كل الموبقات دون
مسائلة أو حساب بزعم الانتماء الى مملكة الرب وقداسته ، والخارج على هذه المملكة مطرود من
رحمتها ، كما تفرض من ناحية أخرى أن لا تختلط السياسة بالدين فتلوث قيمه ومثله وأخلاقه ،
من حيث تخلع عليه الوجه القبيح في السياسة من مكائد وشرور ودسائس ومكر وغاية تيرر
الوسيلة بلا أدنى قيود ، وفي ذلك اهدار للدين وخروج على أحكامه ، فأولى به أن يجس في
دائرة علاقة الانسان بخالقه ، فمن شاء آمن ، ومن شاء لم يؤمن ، والأمر في النهاية مرده الى الله .

وثانى البدائل الانسحاق فى طاحونة الفكر الذى ينرى اصحابه كى يلصقوا الاوصاف كافة والاسماء - ولو أخرجت من الملة - بكل من أنكر وجود الدولة فى الرؤية الإسلامية ، وكل من حاول الاجتهاد بشأنها فما دام الشرع قد أكملت رسالته وعالميته ، فلا بد أن يكون قد تحدث عن الدولة لكنها الدولة المؤمنة لا الكافرة ، وليس بعد هذا الحديث حديث آخر ، وآفة هذا الفكر أنه من ناحية يتتصر فى حمية عمياء للنصوص المنزلة لمجرد أن فيها للدولة حديثا ومقاما ، وتساءل اصحابه عن طبيعة الحديث وبيانه ، وعن المقام وتفصيله فلا تجد مجيبا الا حشرا للنصوص والاحكام بلا وعى أو علم بما فيها ، كما أنه من ناحية أخرى لا يسادر من تلقاء نفسه الى بناء المفاهيم - بما فيها مفهوم الدولة - وانما يجس نفسه إنتظارا لاتهامات الآخرين كى يدفعها عن نفسه اولا وعن الدين ثانيا .

أما آخر البدائل فهو الانطلاق من دائرة الفكر الذى يحاول أصحابه أن يجدوا فى فهم أحكام الدين بما فيها أحكام السياسة عامة والدولة خاصة ، لينوا عليها ويضيفوا الى جهود السابقين فى هذا الفهم ، دون دخول فى مهاترات الفريق الأول ، أو شطحات الفريق الثانى ، وإنما برؤية غير متحيزة الى هؤلاء وهؤلاء يرجع الى المصادر الأساسية على اختلاف حجيتها وتنوعها حال تأصيلهم للمفاهيم ، وإيجابية هذا الفكر لاتكمن فقط فى ناحية الخروج من آفات هذين الفريقين بالنحو السالف ، بل وفى ناحية سد منافذ الانقسام والاختلاف ، والانشغال بهموم الأمة وقضاياها ، من حيث يعترف أصحابه بفكر الآخرين ويعلمهم على ما فيه من وجهات نظر مختلفة مالم تُخرج على نص شرعى أو حكم من الأحكام القاطعة فى الوحي .

وإذا كان الباحث يتتصر للبديل الأخير رغم تبعاته ومشاقه ، ورغم اعترافه بأنه لا يقف على قدم المساواة فى النصرة مع السابقين من العلماء والباحثين ذوى القدم الراسخة فيه ، وهو ماسيدو خلال الصفحات التالية ، إلا أن ثمة ملاحظات منهجية يرى لزما الإشارة اليها قبل تقديم محاولته فى تحليل موضوع هذا البحث ، ومنها :

١ - أن أحدا لا يستطيع الجزم - ازاء تعدد التصنيفات واختلافها بشأن تعريف المفهوم - بأن هناك اطارا محددًا أو متفقا عليه بين الدارسين حول مفهوم الدولة - أيا كان حقل المعرفة السياسية الذى يشكل الاطار المرجعي لكل منهم - إن كظاهرة سياسية أو كوحدة فاعلة فى العلاقات الخارجية أو كأحد الأشخاص المخاطبين بأحكام القانون الدولى ، ولئن دل هذا على شيء فإنما يدل على أن ثمة غموضا والتباسا لايزالان يغلفان المفهوم فى معناه ومبناه ، ويجعلان من عملية ضبطه منهجيا أمرا بالغ الصعوبة والتعقيد ، وتلك بلهية سلم بها الكثيرون ممن درسوا مفهوم الدولة وعددوا الكثير من تعريفاتها ، والمداخل المختلفة فى طرائق هذه التعريفات ومصادرها ^(١) .

(١) أنظر ما كورده د. علي الدين هلال فى مؤلفه مقدمة فى انظم لسياسة ، سلسلة محاضرات غير منشورة أقيمت على

طلبة السنة الثانية - قسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد ، جامعة القاهرة فى العام الجامعي ١٩٨٦ - ١٩٨٧ ، الجزية : د

٢ - أنه اذا ما أنصب الحديث عن المفهوم الاسلامي للدولة كظاهرة سياسية أو كوحدة للعلاقات الخارجية فان الملاحظة السابقة تقف على جانب كبير من المصادقية، ولذلك تعددت تعريفات الدراسات السياسية الاسلامية لها ، واختلفت مذاهب المعاصرين واجتهاداتهم من أصحاب هذه الدراسات خاصة الذين انطلقوا مما سبق به فقهاء السياسة الشرعية الأقدمون ، وهنا يعني أن تعريفا ما للدولة الاسلامية كوحدة للتعامل الخارجي لن يرقى إلى مرتبة القول الفصل في الاحاطة بمفرداتها وعناصرها ، وأن ما يقدمه الباحث في هذه الدراسة، لا يفتت على فضل السابقين بمحاولاتهم بالتجهيل أو التهوين من شأنها ، كما لا تفرط في جهد اللاحقين بمحاولاتهم كذلك بالانعزال عنها أو التغافل عن منافعها ، فالعلم النافع أحق أن تؤتي موارده، كما أن "الكلمة الحكيمة ضالة المؤمن حيث وجدها جذبها" ^(١) ، كما أن رحم العلم بين العلماء تفرض التواصل المستمر أخذنا وعطاء ، وتأثرا وتأثرا حتى يتبين الحق وينهب الجفاء.

٣ - أن كثيرا من فقهاء السياسة الشرعية بجانب الكثير من المفكرين السياسيين المسلمين ، وكتاب الحكمة السياسية وغيرهم ممن شغلهم تحليل السلطة السياسية في الاسلام على مستوى الأصول المنزلة ومستوى الخبرة الاسلامية - لم يمنعهم عدم تحديد الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي وردت فيها مادة دول للأبعاد السياسية الشاملة لمفهوم الدولة من الاجتهاد لمعرفة هذه الأبعاد ، معولين في ذلك على الآيات والأحاديث التي تتضمن مفاهيم سياسية أمكنهم توظيفها في تحليل الدولة، وعلى ما شهدته المفهوم من تطورات واكبت التجارب السياسية الاسلامية خاصة تجربة عصر النبوة ، وتجربة عصر الخلافة الراشدة .

٤ - قد لا يكون مبالغاه فيه القول - رغم ما ورد في الملاحظة السابقة - بأن ما تراكم في التنظير السياسي الاسلامي حول فقه الخلافة كنظام سياسي للدولة الاسلامية دونه بكثير ما تراكم حول فقه هذه الدولة ذاتها خاصة في جانبه الخارجي ، وبعبارة أخرى قد يكون البحث عن نظرية عامة أو فقهها عاما للخلافة في التنظير السياسي الاسلامي أمرا ميسورا بل ومتحققا بدرجة كبيرة ، أما ادعاء امتلاك هذا التنظير لنظرية عامة أو فقهها عاما للدولة على نفس المستوى فانه ينطوي على قدر غير يسير من المبالغة .

الطلب ، ص ٣. وقد أورد ديفيد ايستون أن بعض رواد التحليل السياسي قد أحصى قرابة خمسين ومائة تعريفا مختلفا لمفهوم الدولة . أنظر :

- David Easton , The Political System., New York : Alfred A. Knopf ,Inc ,1953 . P. 107.

(١) رواه الترمذي عن أبي هريرة ، وقال غريب ، أنظر : علاء الدين علي المقي الهندي ، كثر العمال في سنن الأفعال والأفعال ، تحقيق الشيخ بكري حياتي والشيخ صفوت اسفا ، حلب : مكتبة التراث الاسلامي ، الطبعة الأولى ، ١٣٩٧ هـ .

- ١٩٧٧ م ، ج ٧ ، ص ١٤٨ .

٥ - إن الانطلاق من مفهومي دار السلم ودار الحرب وما تفرغ عنهما من دور أخرى حسب التصوير الفقهي الاسلامي ينطوي على مدخلين مهمين في صياغة مفهوم الدولة الاسلامية كوحدة للعلاقات الخارجية أحدهما خاص بالتقسيم الاسلامي للمعمورة ، والثاني مرتبط بتأسيس أصل العلاقة الخارجية مع غير المسلمين ، لكن هذين المدخلين لا ينهضان وحدهما لاستكمال كل مقومات هذه الصياغة ، اذا ما تذكرنا مداخل اللغة والأصول المترلة ، مما سبق التعرض له ، والمدخل السياسي ، مناط الحديث في هذه الجزئية ، ومدخل الخبرة السياسية مدار الحديث في موضوع آخر.

المبحث الأول : دلالات مفهوم الدولة في اللغة العربية :

يشير لفظ الدولة في اللغة العربية الى أكثر من معنى ، فالدولة العقبة في المال والحرب. أى أن يعقب هنا غيره فيهما ، وقيل بل الدولة - بضم الدال - في المال ، يقال صار الفيء دولة بينهم أي يتداولونه ، مرة لهذا ، ومرة لهذا ، والجمع دولات ودول ، بينما الدولة - بفتح الدال - في الحرب يلتقي الجيشان فيهزم أحدهما الآخر ثم يهزم المتضرر .. والجمع دول. وقيل الدولة - بالضم - اسم للشيء الذي يتداول به بعينه ، والدولة - بالفتح - الفعل وذكر أن الدولة - بالضم - في الملك والسنن التي تغير وتبدل عن الدهر . كذلك فالدولة هي الانتقال من حال الى آخر كالانتقال من الشدة الى الرخاء ، أو العكس والدولة أيضا الغلبة يقال أدلنا الله من عدونا ، من الدولة ، أي غلبنا عليهم ، وكذا النصر ، يقال أدل لنا على أعدائنا أي نصرنا عليهم وكانت الدولة لنا والكرة ، وأدبل علينا لأعدائنا أي نصرنا علينا ، وكانت الدولة لهم والكرة ، كما أن من معاني الدولة الدوران وهو العودة الى الموضع الذي بدأ منه ، والاسترخاء والقرب من الأرض ، والتعلق بالشيء ، واللاهية ، ودال الثوب يدول بلى ، ودال داله ودولا اذا صار ذا شهرة ، والمعاورة ، فتداول الأمر تعاوره فيعمل هنا مرة وهنا مرة ، والمبادلة ، يقال تداولته الأيدي أي أخذته هذه مرة وهذه مرة ^(١) .

ويلاحظ على هذا التعدد في المعاني ما يلي :

١ - رغم أن التعدد يبدو لأول وهلة كأنه يعبر عن قدر من الاختلاف والتمايز إلا أنه لايفصم عرى هذه المعاني عن بعضها البعض ، وذلك أن وحدة المادة - دول - التي تشتق منها

(١) انظر مادة دول في : ابن منظور ، لسان العرب ، تحقيق عبد الله الكبير وآخرين ، القاهرة : دار المعارف ، ١٩٧٩ ، ص ١٤٥٥-١٤٥٧ ، محمد أبو بكر بن عبد القادر الرازي ، مختار الصحاح ، ترتيب السيد محمود خاطر ، القاهرة : دار التراث العربي للطباعة والنشر ، د.ت. ، ص ص ٢١٥ - ٢١٦ ، د. ابراهيم أنيس وآخرون ، المعجم الوسيط ، القاهرة : دار المعارف ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٠ ، ج ١ ، ص ص ٣٠٤ - ٣٠٥ ؛ لأصبهاني ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ١٧١ ، الحسين بن محمد الدماغاني ، قاموس القرآن أو اصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم ، حققه ورتبه عبد العزيز سيد الأهل ، بيروت : دار العلم للملايين ، طبعة أولى ، ١٩٧٠ ، ص ص ١٧٧ - ١٧٨ .

تفرض وجود رابط أساسي بينها يشكل المحور الذي تدور حوله جميعا ، أو الجذر الأساسي الذي منه تنفرع سيقان هذه المعاني . من هنا يمكن ردها كلها - جريا على سنة بعض اللغويين - الى معنى أصلي يؤلف بينها جميعا هو التحول من حال الى حال بما يستتبعه ذلك من تغير وعدم ثبات وعدم استقرار .

ولو عرضت جميع المعاني السالفة على هذا المعنى الأصلي لوجدناها تعبر عنه بشكل أو آخر ، فالنصر والغلبة تحول من حال اللقاء ومنازلة العدو الى الانتهاء بالغلبة عليه، والتحول من حال الهزيمة الى الظفر عليه . والعقبة ، والتبادل تحول من حال الإمساك بالشيء والاستحواذ عليه الى حال عدم السيطرة عليه واستحواذ الآخرين عليه، والبلى تحول الثوب - أي الشيء - من حال التماسك والشدلة الى حال التفتت والتمزق، والدوران حول الشيء تحول من نقطة الى أخرى للعودة من حيث البدء ، وهكذا الشأن في بقية معاني الدولة .

٢ - أن أيا من هذه المعاني المتعددة لا يعبر بحال - مباشرة - عن المفهوم الاصطلاحي للدولة وإن تعددت تعريفاته كظاهرة سياسية ، أو ككيان سياسي له أركانه ووظائفه الحضارية ، بيد أنه اذا أخذت الملاحظة الأولى في الاعتبار يمكن القول إن أصل اشتقاق مفهوم الدولة في اللغة لا بد أن ينسحب - بشكل ما وبحكم توحد الألفاظ - على المضمون السياسي لها . حيث تصير الدولة في هذا المضمون تعبيرا عن تحول من حال الى آخر ، ولذلك كان المفكر ابن خلدون رائدا في عملية الربط بين المضمون اللغوي ، والمضمون السياسي للمفهوم حين قال "إن أحوال العالم والأمم وعوائلهم ونحلهم لا تلوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر ، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة، وانتقال من حال الى حال ، وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار ، فكذلك يقع في الأفاق والأقطار والأزمنة والدول سنة الله التي خلت في عباده" (١) .

٣ - أن أصل المعاني اللغوية لمفهوم الدولة في اللغة العربية إذ يتضمن التغير والتبدل ، ويرفض أن تظل أحوال الدولة على ماهيتها يختلف في نواح كثيرة عن الاستخدام اللغوي غير العربي للدلالة على مفهوم الدولة ، سواء في اللاتينية Status أو الإيطالية Stato أو الفرنسية Etat أو الانجليزية State الذي يشير الى أن أمر الدول في الغالب لا يتبدل ، ولا ينبغي أن يتغير بل هو دائم وقائم ومستتب . ذلك أن المعنى التقليدي للدولة عند الغربيين يعبر في حقيقته عن فلسفة لا تخفى أبعادها الاجتماعية والاقتصادية هدفها الأساسي دعم هذه المؤسسة - الدولة - وتمجيدها واستبعاد احتمال تغيرها حين أنها لا تأخذ ذلك الطابع المقدس عند غالبية الكتاب العرب والمسلمين (٢) .

(١) أنظر ابن خلدون ، المقدمة ، بيروت : دار احياء التراث العربية، الطبعة الرابعة ، د.ت، ص ٢٨ .

(٢) أنظر : د. رياض عزيز هادي ، مفهوم الدولة ونشوتها عند ابن خلدون ، مجلة العلوم القانونية والسياسية ، بغداد ، المجلد

الأول ، العدد الثالث ، ١٩٧٧ ، ص ص ٢٠٤ - ٢٠٥ .

٤ - أن أيا من معاني الدولة السابق ذكرها لا يعبر مباشرة عن حقيقة مادية ملموسة وان انطوى تجسيدها عن ممارسات تعبر عن هذه الحقيقة، بعبارة أخرى ان مفهوم الدولة في أصله اللغوي - رغم اعتمال أكثر من حقيقة مادية داخلها - هي في التعبير الأخير حقيقة معنوية غير مجسدة، بيد أن عدم تجسمها لا يلغي الشعور بها أو الإحساس بوجودها أيا كانت أشكاله ومظاهره فأنت لا تستطيع الإمساك بمعاني التحول من حال إلى آخر، أو الغلبة، أو المحاورة، أو الداهية، أو البلى، أو الدوران، أو التبادل، إلى آخره من معاني، لكن ذلك لا يمنع امكان الاحساس بها وتلمس آثارها. وهذا التحليل يقودنا إلى استخلاص نتيجتين مهمتين: الأولى أن الاكتفاء بالمدخل المادي في الحديث عن الدولة - معنى ومبنى - كظاهرة اجتماعية ينطوي على خلط واضح بين حقيقتها من جهة وعناصر تكوينها من جهة أخرى. والثانية أن علماء اللغة وفقهاءها كانوا على بينة من أمرهم إذ استخدموا بعض الألفاظ دون لفظ الدولة في التعبير بصورة أكبر وأوضح عن الحقيقة الإقليمية في الدولة، دون بقية مقوماتها، ومن هذه الألفاظ الاقليم، القرية، القطر، الأرض، البلدة، الناحية، السكة، العصر، المنزل، البيت، الموطن، البقعة، الثغر، الصقع، والمسلحة.

٥ - غالبا ما يختلط مفهوم الدولة بمفهومي البلد والدار عند بعض الدارسين في بعض معانيه، خاصة أن ثمة التقاء أحيانا في بعض المعاني بينها، مما قد يدفع البعض إلى المرادفة بينها^(١). فمن ناحية أولى نجد أن من معاني الدار الدولة إذ يقال جعلت الدائرة عليهم أي الدولة بالغلبة والنصر وهما من معاني الدولة كما سبق، ويوحيان بجماع معانيها في التحول من حال إلى حال، كذلك فإن من معاني الدار البلد، يقال هذه الدار نعمت البلد، إلا أن أصل مادة - دور - الطواف حول الشيء والعودة إلى الموضع الذي ابتديء منه، وكل المعاني التي تخرج من رحم هذه المادة لا تخرج عن هذا الأصل.

ومن ناحية أخرى نجد أن أحد معاني البلد الدار، غير أن أصل مادة - بلد - تعني لزوم الشيء والاقامة به، وحول هذا الأصل تدور بقية معاني هذه المادة. بيد أن التقاء بعض المعاني اللغوية بين المفاهيم الثلاثة لا يسقط أسس التفرقة بينها. فالتقاء مفهومي الدولة والدار في دلالاتهما على التغير من حال إلى آخر، يقيده ضرورة فهم أن التغير كدلالة لمفهوم الدولة عملية دائمة، ولا يحكمه اتجاه واحد، أو حال واحد، حين أن التغير كأصل لمفهوم الدار يحكمه مسار محدد حيث البداية من وضع معين ثم العودة إلى هذا الوضع مرة أخرى وهكذا، وقد لا تكون هذه العملية دائمة، إذ قد تقتضي العودة الإقامة الإرادية أو الإلزام بها، أو بالتحول عنها، لذا يقال إن كل موضع حل به قوم فهو دارهم، ويقال أدركت فلانا على الأمر إذا حاولت إلزامه إياه، وأدركته عنه إذا طلبت منه تركه.

(١) أنظر مادة بلد، ومادة دور في: ابن منظور، مرجع سابق. ص ١٤٥٠ - ١٤٥٤، الرازي مرجع سابق، ص

٦٣، ص ٢١٥، د. إبراهيم أنيس وآخرون، مرجع سابق، ج ١، ص ٦٨، ص ٣٠٢ - ٣٠٣.

كذلك الحال في لفظي الدولة والبلد ، فقد يجتمعان في بعض معانيهما على الحقيقة الإقليمية أو الأرضية فيهما ، غير أن أصل مادة - بلد - عكس أصل مادة دول - كما سبق لا يحمل إلا معنى لزوم الشيء والاقامة به ، لذا يقال بلدوا أي لزموا الأرض ، وأبلد لصق بالأرض ، وبلد بالمكان أقام به واتخذ بلدا ، هنا بالإضافة إلى أن الانتقال من حال إلى آخر والتغير كأصل لمفهوم الدولة يقتضي الحركة والفعالية أي كان التسبب فيها ، حين أن أصل مادة بلد لا يستلزم هذه الحركة وتلك الفعالية، لذا يقال على التراب بلد ، وعلى المقبرة كذلك ، وعلى ما لم يحفر من الأرض ، ولم يوقد فيه ، ويقال لكل موضع أو قطعة مستحيزة عامرة كانت أو غير عامرة ، خالية أو مسكونة ، بلد . وكل مأوى يستقر به وإن لم يكن فيه بناء هو بلد أيضاً^(١) .

٦ - ويبقى أنه يمكن من خلال التحليل اللغوي استخلاص عناصر خمسة تكون فعل التناول المستبطن في لفظ الدولة ، أولها التناول الذي يأتي فعل التناول وفق مشيئة والحكمة هو وحده الذي يقررها ، والمناول له الذي يأتي فعل التناول وتكون عاقبته النهائية لصالحه ، والمناول عليه الذي يجيد عنه فعل التناول وتكون آثاره وعقباه ضده ولغير صالحه ، والمناول فيه وهو النطاق الزماني والمكاني ، وما يحيط بهما من مؤثرات وامكانات تساهم في حدوث فعل التناول ، والمناول به وهو مادة هذا الفعل وأداته التي يوظفها المناول لتستقر الكرة وتقلب الأحوال في النهاية للمناول له على حساب المناول عليه .

معنى ذلك أن فعل التناول - وهو التعبير المادي عن الحقيقة المعنوية في أصل معنى الدولة - هو فوق ذلك حقيقة كلية معقدة التركيب ، فرغم أن التفاعل الذي من محصلته يتجسد هنا الفعل مبني على عناصر خمسة كما سبق ، إلا أن واقع الحال يكشف عن تمخض كل عنصر منها عن عناصر فرعية متعددة مادية ومعنوية ، وهذا له دلالاته من نواح ثلاث ، أحدها أن أي من هذه العناصر إنما يكتسب أهميته في التعبير عن فعل التناول من وجود بقية العناصر الأربعة الأخرى ، ومن ثم فإن وجود كل العناصر مجتمعة هو المحك الرئيسي لقياس هذا الفعل وقياس آثاره ، والناحية الثالثة أن الدولة بهذا المعنى هي حقيقة كلية في التحليل اللغوي الأخير، وبالتالي فإن استخلام منطق التحليل الجزئي لأحد عناصرها أو أبعادها ينبغي أن يكون ترجمة صادقة لهذه الحقيقة ولا يكون على حسابها ، وهنا يفترض أن يكون الرابط الغالب على العلاقة بين هذين المستويين من التحليل - الكلي والجزئي - هو التكامل والتآزر في بيان فعل التناول المستبطن في مفهوم الدولة ، بقطع النظر عن دواعي اللجوء إلى أي منهما ، والناحية الثالثة أن القول بغموض مفهوم الدولة وصعوبة الإحاطة بكل أبعاده على مستوى التحليل السياسي سواء نظر إليها كأحد مجالات الفكر السياسي أو أقرب منها كوحدة فاعلة في العلاقات الدولية أو كشخصية قانونية دولية من أشخاص القانون الدولي العام ، أو أقرب منها بغير ذلك ، هذا القول إنما هو اشتقاق من غموض المفهوم وتعقيد في الاستعمال اللغوي .

(١) أنظر مادة بلد ، المرجع السابق .

المبحث الثاني : دلالات مفهوم الدولة في الأصول المنزلة :

يعد مفهوم الدولة من المفاهيم نادرة الوجود في الأصول المنزلة اذا ما قورن بورود بعض المفاهيم السياسية الأخرى فيها مثل الحكم ، والسلطان وولاية الأمر ، والخلافة والجهاد والملئك والأمة ، ويشهد على ذلك أن مادة - دول - وردت في القرآن الكريم في موضعين من آياته ، أحدهما في سورة آل عمران والأخر في سورة الحشر على ما سيرد لاحقاً ، كما تضمنتها بعض الأحاديث النبوية المأثورة العدد ، وفي حين أننا نجد لأئمة التفسير قديماً وحديثاً جهودهم الكثيرة في تفسير مادة دول في آيتي الذكر الحكيم ، فإنه نادراً ما نعر على شبيه هذه الجهود لدى شراح الحديث النبوي فيما توافر للباحث من تصنيفاتهم .

والملفت للنظر أن كثيراً من العلماء استخلصوا من النصوص المنزلة - على ندرتها - التي وردت فيها مادة-دول- معاني متعددة لها دلالاتها اذا ما قورنت بمثلالاتها التي استخلصها اللغويون كما يلي :

١ - فقد وردت مادة - دول - بصيغة الفعل المضارع - ندلوها - في قوله تعالى ﴿...وتلك الأيام ندلوها بين الناس ...﴾^(١) بمعاني متعددة ، حسب اجتهادات المفسرين أولها تصريح أيام النصر والهزيمة وتقليبها بين المسلمين والكافرين كما حدث يومي بلر وأحد^(٢) ، ولذلك يروي أنه لما قام أبو سفيان بن حرب يوم أحد ونادى بأن الأيام دول والحرب سجال ، يوم لنا ويوم لكم - يقصد المسلمين - فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم "أجيبوه ؟ فقالوا: لا سواء قتلاتنا في الجنة وقتلاككم في النار. فقال أبو سفيان : لنا عزى ولا عزى لكم . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : قولوا : الله مولانا ولا مولى لكم ، فقال أبو سفيان : موعدكم وموعدنا بلر الصغرى . "قال عكرمة : وفيهم نزلت "وتلك الأيام ندلوها بين الناس"^(٣) . وثاني المعاني في " ندلوها " المداورة ، والتحول من حال الى آخر ، وهو ما ذهب اليه الفخر الرازي اذ يقول " ان المعنى أن أيام الدنيا هي دول بين الناس ، لايدوم مسارها ولا مضارها . فيوم يحصل فيه السرور له والغم لعدوه ، ويوم آخر بالعكس من ذلك، ولا يبقى

(١) سورة آل عمران ، الآية رقم ١٤٠ .

(٢) أنظر الطبري ، جامع البيان عن توليل آي القرآن ، حققه وخرج أحاديثه محمود محمد شاكر ، القاهرة : دار المعارف ، ١٩٥٤ ، ج ٣ ، ص ص ٦٨-٦٩ .

(٣) أنظر نفس المرجع السابق ، وفي رواية للفخر الرازي " أن ابي سفيان صعد الجبل يوم أحد ثم قال: أين أين أبي كبشة ؟ أين ابن أبي قحافة ؟ أين ابن الخطاب ؟ فقال عمر : هنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وهنا أبو بكر وهأنذا عمر . فقال أبو سفيان : يوم يوم ، والأيام دول ، والحرب سجال . فقال عمر : لا سواء ، قتلاتنا في الجنة وقتلاككم في النار . فقال : ان كان كما تزعمون فقد خبنا اذن ، وخسرنا " أنظر الفخر الرازي ، التفسير الكبير ومفاتيح الغيب المشتهر بتفسير الرازي ، بيروت : دار الفكر ، ١٩٨٥ ، مجلد ٥ ، ج ٩ ، ص ١٦ .

شيء من أحوالها ولا يستقر أثر من آثارها" ^(١) وثالث المعاني المتداولة والكثرة ذكرهما الامام محمد عبده ضمن معاني آخر سبقه بها المفسرون قبله، وقال "والمعنى أن تداول الأيام سنة من سنن الله تعالى في الاجتماع البشري، فلا غرو أن تكون الدولة مرة للمبطل ومرة للمحق، وإنما المضمون لصاحب الحق أن تكون العاقبة له وإنما الأعمال بالخواتيم" ^(٢) ورابع المعاني الشهرة، "فداول فلان فلانا الشيء، إذا جعله دولة ودولة عند الآخر، أي يداوله كل منهما أي يلزمه حتى يشتهر به، ومنه دال يداول دولاً اشتهر لأن الملازمة تقتضي الشهرة بالشيء. غالتناول في الأصل تفاعل من دال" ^(٣).

٢ - كما وردت مادة - دول - في صيغة دولة - بضم الدال - مفردة، وعلى هيئة الجمع دول في بعض النصوص المنزلة. أما المفردة ففي قوله تعالى ﴿... كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم﴾ ^(٤) بمعنى تصريف الشيء، وتداولته وتبادلته وانتقاله من يد إلى أخرى بين الأغنياء وهو ما نهى القرآن الكريم عنه، ولذلك يقول الطبري في بيان معنى الآية "وجعلنا ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى لهذه الأصناف - أي المستحقة للقيء - كيلا يكون ذلك القبيء دولة يتداوله الأغنياء منكم بينهم، بصرفه هنا مرة في حاجات نفسه، وهذا مرة في أبواب البر وسبيل الخير، فيجعلون ذلك حيث شاعوا ولكننا سننا فيه سنة لا تغير ولا تبدل" ^(٥)، ثم ساق بعد ذلك اختلاف الروايات في جواز قراءة دولة بالضم أو بالفتح، واختار ما نقله بعض الكوفيين مما ذهب إليه أهل اللغة من أنه إذا فتحت الدولة تكون للجيش يهزم هذا، ثم يهزم الهازم فيقال قد رجعت الدولة على هؤلاء، أما إذا ضمت فتكون في الملك والسنين التي تغير وتبدل على الدهر فتلك الدولة والدول ^(٦).

وذكر الرازي أن الدولة - بالضم - اسم لما يتداول من المال، وبالفتح اسم لما يتقل من الحال، والمعنى "كي لا يكون القبيء الذي حقه أن يعطي للفقراء ليكون لهم يعيشون به واقعا في يد الأغنياء ودولة لهم" ^(٧) أما الألويسي فقد أورد ما سبق به اللغويون في أصل مادة دول، وعدد معانيها على نهجهم في ذلك وضمنها رأيه في معنى الآية الذي اختاره وهو "حتى لا يكون القبيء جدياً بين الأغنياء خاصة، فيكاثرون به، أو كي لا يكون دولة وغلبة جاهلية بينكم، فإن

(١) أنظر: الفخر الرازي، مرجع سابق، مجلده ٩، ص ١٦.

(٢) محمد رشيد رضا، تفسير القرآن الكريم الشهير بتفسير المنار، بيروت: دار المعرفة للطبعة الثانية، د.ت، مجلد ٤، ص ١٤٧ - ١٤٨.

(٣) أنظر الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤، ج ٤، ص ١٠٠.

(٤) سورة الحشر، الآية رقم ٧.

(٥) أنظر الطبري، مرجع سابق، ج ١٢، ص ٢٦ - ٢٧.

(٦) أنظر نفس المرجع السابق.

(٧) أنظر الفخر الرازي، مرجع سابق، ج ٢٩، ص ٢٨٦ - ٢٨٧.

الرؤساء فيهم كانوا يستأثرون بالغنمة ، ويقولون من عزيز . وقيل المعنى كي لا يكون شيئاً يتداوله الأغنياء خاصة بينهم ويتعاورونه ، فلا يصيب أحداً من الفقراء " (١) . وذكر القرطبي معنى قريباً مما ذهب إليه الألويسي ، وفسر الآية على أساس أن الله تعالى أنزل حكمه في الشيء " كي لا تقسمه الرؤساء والأغنياء والأقوياء بينهم دون الفقراء والضعفاء لأن أهل الجاهلية كانوا إذا غنموا أخذ الرئيس ربعها لنفسه ، وهو المربع . ثم يصطفي منها أيضاً بعد المربع ما يشاء " (٢)

وأما على هيئة الجمع فقد جاء في الحديث النبوي " إذا فعلت أمتي خمس عشرة خصلة حل بها البلاء . قيل : وما هي يا رسول الله ؟ قال : إذا كان المغنم دولاً ، والأمانة مغنماً ، والزكاة مفرحاً ، وأطاع الرجل زوجته ، وعق أمه ، وبر صديقه ، وجفاه أباه ، وارتفعت الأصوات في المساجد ، وكان زعيم القوم أرذلهم ، وأكرم الرجل مخافة شره ، وشرب الخمر ، ولبس الحرير ، واتخذت القببات ، والمعازف ، ولعن آخر هذه الأمة أولها ، فليرتقبوا عند ذلك رجلاً حمراً ، وخسفاً أو مسخاً وقنفاً " (٣) يقول ابن الأثير " إذا كان المغنم دولاً - جمع دولة ، بضم الدال - هو ما يتداول من المال ، فيكون لقوم دون قوم . ويقال أدبل لنا على أعدائنا أي نصرنا عليهم ، وكانت الدولة لنا . والنولة الانتقال من حال الشدة إلى الرخاء " (٤) .

٣ - كذلك وردت مادة - دول - في صيغة دولة - بفتح الدال - في حديث النبي صلى الله عليه وسلم " إذا ظلم أهل الذمة كانت الدولة دولة العدو ، وإذا كثر الزنا كثر السباء ، وإذا كثر اللوطية رفع الله عز وجل يده عن الخلق ، فلا يبالي في أي واد هلكوا " (٥) . ويبدو أن المعنى المتبادر من لفظ الدولة في الحديث هو ادالة أعداء المسلمين عاقبة للمسلمين على ظلمهم ، أي غلبتهم وانتصارهم على المسلمين ، وقد أورد البخاري حديثاً قريباً من معنى هذا الحديث يشرح فيه النبي صلى الله عليه وسلم كيف قد تكون الدولة لأهل الذمة أنفسهم بفعل خروج المسلمين

(١) أنظر الألويسي البغدادى ، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ، القاهرة : مكتبة دار التراث ، د.ت ، ج ٢٨ ، ص ٤٩ .

(٢) أنظر القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، تحقيق أبو إسحاق إبراهيم أظفيش ، القاهرة : دار الكتب المصرية ، د.ت . ج ١٨ ، ص ١٦ .

(٣) رواه الترمذي عن علي بن أبي طالب ، أنظر ابن أبي عمير الشيباني ، تيسير الوصول إلى جامع الأصول من أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم ، القاهرة : مكتبة الحلبي ، ١٩٦٨ ، ج ٤ ، ص ٩١ .

(٤) ومنه حديث الحجاج " يوشك أن تنال الأرض منا ، أي تجعل لها الكرة والدولة علينا ، فتأكل حومنا كما أكلنا ثمارها ، وتشرب دماغنا كما شربنا مياهاً " أنظر ابن الأثير ، النهاية في غريب الحديث والأثر ، وبهامشه الدر الثير تلخيص نهاية ابن الأثير للسيوطي ، القاهرة : المطبعة الخيرية ، ١٣١٨ هـ ، ج ٢ ، ص ٣٦ - ٣٧ .

(٥) رواه الطبراني عن جابر بن عبد الله . أنظر المعجم الكبير ، تحقيق حمدي السلفي ، بدون ط . ثانية ، ١٤٠٤ هـ ، ج ٢ ، ص ١٨٤ ، العجلوتي كشف الخفاء ومزيل الالبس عما اشتهر من الأحاديث على لسان الناس ، بيروت : دار الكتب العلمية ، د.ت ، ج ١ ، ص ١٠٣ - ١٠٤ .

على منهج العدل في السيرة معهم ، وفيه مرفوعا عن النبي صلى الله عليه وسلم ، " كيف أنتم اذا لم تجتروا دينارا ولا درهما ؟ فقل له : وكيف ترى ذلك كائنا يا أبا هريرة - راوي الحديث - ؟ فقال : أي والذي نفس أبي هريرة بيده عن قول الصادق المصدوق . قالوا عم ذاك ؟ قال : تنتهك ذمة الله وذمة رسوله صلى الله عليه وسلم ، فيشد الله عز وجل قلوب أهل الذمة فيمنعون ما في أيديهم " (١) .

٤ - وأخيرا وردت مادة -دول- على هيئة الفعل المبني للمجهول - أدبيل - في الحديث النبوي " السلطان ظل الله في الأرض يأوي اليه كل مظلوم من عباده ، فان عدل كان له الأجر ، وكان على الرعية الشكر ، وان جار ، أو أخاف ، أو ظلم كان عليه الوزر وعلى الرعية الصبر ، واذا حارب الولاة قحطت السماء ، واذا منعت الزكاة هلكت المواشي ، واذا ظهر الزنا ظهر الفقر والمسكنة ، واذا أخفرت الذمة أدبيل الكفار " (٢) .

ويبدو أن معنى الادالة في هذا الحديث قريبا من معنى الدولة في الحديث السابق ، اذ يكشفان عن سنة الله سبحانه في تحول الدولة - الغلبة والنصر - عن المسلمين حين يفقدون - بفعل أنفسهم - شرائطهما ، في الوقت الذي يمتلك فيه أعداؤهم هذه الشرائط .

هذه المعاني اذا ما سلك مسلك اللغويين في اتجاههم الى رد معاني مادة -دول- الى أصل جامع لها ، فانه يمكننا من خلالها ، ومن خلال ما استشفه علماء التفسير رد معاني الدولة في النصوص المنزلة الى معنى جامع أيضا ، وهنا يمكن القول إن الدولة فيها لا تعدو أن تكون سنة من سنن الله تعالى في الاجتماع الانساني اذ يصرف أحوال الناس ويقلبها وفق أعمالهم ابتلاء وتحصيما وهذا المفهوم العام للدولة ينطوي تحليله على عدة عناصر :

أ - ان الدولة سنة من سنن الله تعالى ، أي أنها أحد النواميس الإلهية أو إحدى المسلمات التي يوقفها الله تعالى على مشيئته وفق أسباب ومجريات يشرعها سبحانه ، ولذلك جاء في تعليق الألوسي على قوله تعالى ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نَدَاوْهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾ ، أن صيغة المضارع في الفعل - ندأوها- تدل على التجدد والاستمرار للاعلام بأن تلك المداولة سنة مسلوكة فيما بين الأمم قاطبة الى أن يأتي أمر الله تعالى (٣) ، وقد وافقه في هذه الرؤية ما سبق نقله عن الامام محمد عبده إذ يقول "إن مداولة الأيام سنة من سنن الله في اجتماع البشر، فلا غرو أن تكون الدولة مرة

(١) رواه البخاري عن أبي هريرة ، أنظر أحمد بن حجر العسقلاني ، فتح البارس شرح صحيح البخاري ، تحقيق طبع عبد الرعوف سعد ومصطفى محمد الحواري والسيد محمد عبد المعطي . القاهرة : مكتبة الكليات الأزهرية : ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م ، ج ١٢ ، ص ٢٧٠ .

(٢) رواه البزار عن ابن عمر ، أنظر : أبو بكر الهيثمي ، مجمع الزوائد ومسج الفوائد . بتحرير الحافظين الجليلين العراقي وابن حجر ، القاهرة : مكتبة القدسي ، د.ت. ، ج ١ ، ص ١٩٦ .

(٣) أنظر الألوسي ، مرجع سابق ، ج ٤ ، ص ٦٨ .

للمبطل ومرة للمحق ، وإنما المضمون لصاحب الحق أن تكون العاقبة له ، وإنما الأعمال بالخواتيم^(١) .

ب - وأن هذه السنة مجالها الاجتماع الانساني ، أي أن وجودها يتفني اذا ما غابت الصفة الاجتماعية في الكيان الانساني ، أو بعبارة أدق يتوقف وجودها على التقاء مجموعة من الناس تربطهم وشائج اجتماعية وعلاقات متنوعة هي مناط التصريف والتقلب الذي تفرضه السنة الإلهية فيهم ، فاذا بها لصالح بعضهم أحيانا ، ولصالح آخرين أحيانا أخرى ، والناظر في جميع النصوص التي دللنا بها على معاني الدولة في القرآن والسنة يتأكد من مصداقية ذلك .

ج - وأن الاجتماع الانساني هنا - بموجب التداول - لا يثبت على حال واحد ، وإنما تتقلب أيامه بين أفراد شدة ورخاء ، فقرا وغنى ، هزيمة ونصرا ، صحة وسقما ، سقوطا ونهضة ، حسب التعاقب مع سنن الله في التداول أو الصلح معها ، وهذا مصداقا لقوله تعالى ﴿ قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير إنك على كل شيء قدير . تولى الليل في النهار وتولى النهار في الليل وتخرج الحي من الميت وتخرج الميت من الحي وترزق من تشاء بغير حساب ﴾^(٢) .

د - وأن تقلب أحوال الاجتماع الانساني إنما هو نتاج أعمال أفراد ، يقول الامام محمد عبده "المداولة في الواقع تكون مبنية على أعمال الناس ، فلا تكون الدولة لفريق دون آخر جزافا ، وإنما تكون لمن عرف أسبابها ورعاها حق رعايتها^(٣) ثم يستطرد "والعبارة - في قوله تعالى ﴿ وتلك الأيام ندلوها ﴾ تسمى الى شيء مطوي كان معلوما لهم . وهو أن لكل دولة سببا فكأنه قال : اذا كانت المداولة منوطة بالأعمال التي تفضي اليها كالاجتماع والثبات ، وصحة النظر وقوة العزيمة وأخذ الأهبة ، واعداد ما يستطيع من القوة ، فعليكم أن تقوموا بهذه الأعمال وتحكموها أتم الاحكام " ^(٤) .

هـ - وأن الابتلاء - بصوره كافة - هو في المحصلة النهائية غاية الدولة وتقلبها بين الناس ، مؤمنهم وكافرهم ، يشهد لذلك قوله تعالى - عقب اقرار مداولة الأيام بين الناس - ﴿ ... وليعلم الله الذين آمنوا ويتخذ منكم شهداء والله لا يحب الظالمين ، ولیمحص الله الذين آمنوا ويمحق الكافرين . أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين ﴾^(٥) .

(١) أنظر محمد رشيد رضا ، تفسير القرآن الكريم الشهير بتفسير المنار ، بيروت : دار المعرفة ، ط ٢ ، د . ت ، مجلد ٤ ، ص ص ١٤٧ - ١٤٨ .

(٢) سورة آل عمران ، الآيات رقم ٢٦ ، ٢٧ .

(٣) أنظر محمد رشيد رضا ، مرجع سابق ، ج ٤ ، ص ١٤٨ .

(٤) أنظر نفس المرجع السابق .

(٥) سورة آل عمران ، الآيات رقم ١٤٠ ، ١٤١ ، ١٤٢ .

فأوقات النصر والغلبة إنما يلدوها الله سبحانه " لضروب من التدبير ، أي ليميز المؤمن المخلص من يرتد اذا أصابته نكبة وشدة ، ومن يصير على الجهاد .. والله لا يحب المشركين ودينهم ودولتهم فيكون نصرهم استلراجاً لا استشهاداً، ليظهر ويصفي من الذنوب الذين آمنوا اذا كانت الدولة عليهم، ويهلك الكافرين اذا كانت الدولة عليهم " ^(١) وهكذا تعاقب سته تعالى بين الناس "حتى يحدث التوازن وليبقى الهاجس دائماً ليحدث التجدد، وتحدث عملية الفرز الایماني باستمرار ، ويظهر المسلمون من خلال التجربة ليكونوا شهداء على الناس " ^(٢) .

الأمر الآخر الذي يمكن فيه مجارة اللغويين في تأصيل مفهوم الدولة في القرآن والسنة هو تحديد أهم عناصر فعل التداول في المفهوم ، وهنا لا يكاد يوجد اختلاف كثير بل يكاد يوجد تطابق في هذه العناصر ، وان كانت النصوص المنزلة تخلف عليها طبيعة خاصة ومضامين معينة .

- فالمتداول فيها - أي النصوص - هو الله سبحانه وتعالى بموجب تفرد ووحديته في تصريف أمر مخلوقاته ﴿ قل إن الأمر كله لله ﴾ ^(٣) . وبموجب امتلاكه زمام ما استخلفت فيه هذه المخلوقات دون منازعة من ند أو شريك ﴿ إن الله له ملك السموات والأرض يحيي ويميت وما لكم من دون الله من ولي ولا نصير ﴾ ^(٤) ، وبموجب مساعته إياهم عما استزعاهم سواء كانت الدولة لفريق أو لآخر ﴿ فلنسالن الذين أرسل اليهم ولنسالن المرسلين ﴾ ^(٥) .

وقد سبق القول إن صلور التداول عن الله تعالى يأتي في النهاية على سبيل التمحيص والابتلاء ، بحيث تكون العاقبة في النهاية للذين يتوافقون مع سنته ، ويقفون عند أحكام شرعه وفي الحديث النبوي "إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها وحد حدوداً فلا تعتدوها ، وحرم أشياء فلا تنتهكوها ، وسكت عن أشياء رحمة لكم من غير نسيان فلا تبسوا عنها " ^(٦) ، أما من

(١) أنظر أحمد مصطفى المراغي ، تفسير المراغي ، القاهرة : مكتبة الحلبي ، الطبعة الخامسة ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م ، ج ٤ ،

ص ص ٢٠ - ٢٤ .

(٢) محمد حسين فضل الله ، من وحي القرآن ، بيروت : دار الزمراء ، ط ٢ ، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥ ، الحلقة الأولى ، تفسير الآية ١٤٠ سورة آل عمران .

(٣) سورة آل عمران ، الآية رقم ١٥٤ .

(٤) سورة لقمان ، الآية رقم ١١٦ .

(٥) سورة الأعراف ، الآية رقم ٦ .

(٦) رواه الدارقطني وغيره عن أبي ثعلبة الخشني ، وقال حديث حسن ، أنظر النووي ، الأربعون النووية ، القاهرة : المطبعة

لسلفية ، الطبعة الثانية ، ١٣٩٥ هـ ، ص ٥٩ الحديث الثلاثون ، ابن رجب الحنبلي ، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين

حديثاً من جوامع الكلم ، الاسكندرية : دار عمر بن الخطاب ، د.ت. ، ص ص ٢٦١ - ٢٧١ .

تعداها واعتدى عليها فله سوء العاقبة ﴿وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا الْقُرُونُ مِنْ قَبْلِكُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا كَذَلِكَ نَجْزِي الْقَوْمَ الْمُجْرِمِينَ﴾^(١) .

وقد ورد في قوله تعالى ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نَدَاوُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ ما يدل صراحة على تفرده سبحانه بفعل التداول بين الناس ، فضمير المتكلم "نحن" في ندائها - عائد الى ذاته سبحانه ، كما أن لفظي الجلالة الواردين في الآية قاطعا للدلالة على ذلك .

- والمداول له في النصوص المنزلة هم طائفة البشر الذين تستحكم لهم عوامل الدولة وأسبابها، ويمتلكون زمام بقائها ، وسبل سنة الله في استدامتها لهم ، فلا غرو أن يرثوا الغلبة والظهور في الأرض، ولو لحين من الدهر ﴿إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾^(٢) مادامت تستقيم طريقتهم ويعتدل نهجهم على مقتضى ما يفرضه المنهج الإلهي من التقوي والصلاح فتكون لهم الوراثة الى أن يقضي الله أمرا كان مفعولا ، من هنا تظهر بلاغة قوله تعالى في الآية السابقة ﴿وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ وعلمه سبحانه في امضاء سنته ﴿إِنَّ الْأَرْضَ يُرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾^(٣) .

والنصوص التي أوردت آنفا في بيان معنى الدولة تقدم نماذج لمن تكون له الدولة أو المداول له فآية ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نَدَاوُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾ توحى بأن المداول له قد يكون المؤمنين ، وقد يكون الكافرين حسب أعمال كل فريق وجهوده في استكمال شرائط الغلبة والنصر ، وآية ﴿وَكَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً﴾ توحى بأن المداول له هم الأغنياء اذا استقر مال الفئء بينهم دون الفقراء ، وحديث " اذا ظلم النعمة كانت الدولة دولة العدو .. " وحديث " .. اذا أخفرت النعمة أدبيل الكفار " ، يتحدثان عن نمطين ممن قد تتوافر لهم شروط المداول له وهم أهل النعمة والكفار .

- والمداول عليه هو من دارت عليهم دائرة الأيام ، فابتعدت عنهم ناصية أمورها ، إنهم طائفة البشر الذين لم تستحكم لهم عوامل الدولة وأسبابها ولم يمتلكوا زمام بقائها، أو الذين كانت في أيديهم هذه العوامل وتلك الأسباب لكنهم فرطوا فيها ، فذهبت الى غيرهم فصار مثلهم كمثل القرية التي قال الله تعالى في شأنها ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعَمِ اللَّهِ فَادْقَهَا اللَّهُ لِبَاسِ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾^(٤) .

(١) سورة يونس ، الآية رقم ١٣ .

(٢) سورة الأعراف ، الآية رقم ١٢٨ .

(٣) سورة الأنبياء ، الآية رقم ١٠٥ .

(٤) سورة النحل ، الآية رقم ١١٢ . قال ابن كثير هذا مثل أريد به أهل مكة، فاتها كانت آمنة مطمئنة مستقرة يتخطف الناس من حولها ، ومن دخلها كان آمنا لا يخاف ... ﴿فَكَفَرَتْ بِأَنْعَمِ اللَّهِ﴾ أي جحدت آلاء الله عليها ، وأعظمها بعثه

والمداول عليه يتبادل المواقع في حديث النصوص المنزلة مع المداول له، فالمسلمون قد يدال عليهم، وكنا غيرهم في قوله تعالى ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نَدْلُولُهَا...﴾، والفقراء حين يصير المال دولة بين الأغنياء في قوله تعالى ﴿وَكَيْ لَا يَكُونَ دَوْلَةٌ بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ يدال عليهم، وحين يكون المغنم دولا - كما جاء في الحديث النبوي - لطائفة دون أخرى من الناس، تصير الدولة به لمن امتلكه، وتبعد بالتالي عن سلبه وحرمة.

وهنا ينبغي ملاحظة أمرين في العلاقة بين المداول له والمداول عليه في النصوص المنزلة، أولهما أن تبادل الأدوار بينهما - من حيث هو سنة الهية تركيه اعتبارات كثيرة، منها اعتبار التدافع بين الناس لمنع الفساد في الأرض ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾^(١)، واعتبار الصراع بين الحق والباطل ﴿بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ...﴾^(٢) والثاني أن الإبطاء أو التعجيل في تبادل الأدوار بينهما لا تحكمه مدة معينة، فقد تطول وقد تقصر، حسب توافر امكانيات الدولة لطرف دون آخر، فالمسلمون في غزوتي أحد وحين دالت الدولة عليهم في أولى جولات القتال في الغزوتين، ثم دالت لهم في نهايتها، وفي أحد يقول الله تعالى مينا حال المسلمين بين الهزيمة والنصر ﴿وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعْدَهُ إِذْ تَحُسُونَهُمْ بِأَذْنِهِ حَتَّى إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَعَصَيْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا أَرَاكُمْ مَا تَحْبُونَ مِنْكُمْ مَنْ يَرِيدُ الدُّنْيَا وَمَنْكُمْ مَنْ يَرِيدُ الْآخِرَةَ ثُمَّ صَرَفَكُمْ عَنْهُمْ لِيَبْتَلِيَكُمْ، وَلَقَدْ عَفَا عَنْكُمْ وَاللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾^(٣)، وفي حين ورد قوله تعالى - مينا انقلاب أحوال المسلمين في بداية الغزوة وآخرها - ﴿لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئًا وَضَاقَتِ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلِيتِمَ مَدِيرِينَ ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ

محمد صلى الله عليه وسلم ليهم، كما قال تعالى ﴿لَمْ تَرَالِيَ الْفِتْنَةَ بَلَّوْا نِعْمَةَ اللَّهِ كَهْرًا وَأَحْلَوْا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ. جَهَنَّمَ يَصْلَوْنَهَا وَفِي الصُّورِ لِقَارُهُمْ ذَاقُوا وَبَلَّوْا يَنْهَلُونَ مِنْهَا بِأَمْرِ اللَّهِ بِحَالِهِمْ الْأَوَّلِينَ خَلَّاهُمَا، قَالَ ﴿فَإِذَا قَامَ اللَّهُ لِبَسِ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ﴾ أَيِ لِبَسِهَا وَأَذَاقَهَا الْجُوعَ بَعْدَ أَنْ كَانَتْ عِجَى لِيَهُمْ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ، وَيَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ، وَذَلِكَ أَنَّهُمْ اسْتَعْصَمُوا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَصْحَابِهِ، وَأَبَوْا إِلَّا خَلَّاهُ، فَدَعَا عَلَيْهِمْ بِسَبْعِ كَسْبِ يَوْسُفَ، فَأَصَابَتْهُمْ سَنَةٌ أَذْهَبَتْ كُلَّ شَيْءٍ لَهُمْ، فَأَكَلُوا الْعَلْهَازَ وَهُوَ رِبِيعٌ يَخْلُطُ بِلَمِهِ إِذَا نَحَرَهُ بِقَوْلِهِ (وَالْخَوْفِ) وَذَلِكَ أَنَّهُمْ بَنَلُوا بِأَمْنِهِمْ خَوْفًا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَصْحَابِهِ حِينَ هَاجَرُوا إِلَى الْمَدِينَةِ مِنْ سَطْوَةِ وَسْرَابَاهِ وَجِيُوشِهِ، وَجَعَلَ كُلُّ مَالِهِمْ فِي دِمَارٍ وَسَفَالٍ، حَتَّى فَتَحَهَا اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ... أَنْظَرَ ابْنَ كَثِيرٍ، تَفْسِيرُ الْقُرْآنِ الْعَظِيمِ، الْقَاهِرَةُ: الْمَكِّيَّةُ التَّوَفِيقِيَّةُ، ١٤٠٠ هـ

- ١٩٨٠ م، ج ٢، ص ٥٨٩.

(١) سورة البقرة، الآية رقم ٢٥١.

(٢) سورة الأنبياء، الآية رقم ١٨.

(٣) سورة آل عمران، الآية رقم ١٥٢.

وعلى المؤمنين وأنزل جنودا لم تروها وعذب الذين كفروا وذلك جزاء الكافرين ﴿١﴾ ، وكسب السيرة النبوية فيها المزيد من التفاصيل عن ظروف كلتا الوقعتين وما فيهما من دروس وعبر ﴿٢﴾ .

- أما المدلول به فيشمل كل مكينات التداول مما تتضمنه أشكال الابتلاء كافة ﴿٣﴾ ، وهذه راجعة في الاختيار والمشية والأنماط والقوة والضعف والمثال النهائي - الى المدلول سبحانه ، ولذلك قد يكون التداول به ماديا محسوسا كالقبيء في قوله تعالى ﴿٤﴾ كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم ﴿٥﴾ وقد يكون غير مادي أو غير ملموس في ظاهرة كالنصر والظهور في حديث " أدب الكفار .. " وقد يشمل المدلول به النوعين ويجمع بينهما ، مما يحتمله قوله تعالى ﴿٦﴾ وتلك الأيام نداولها .. ﴿٧﴾ وبما تستبطنه حقيقة الأيام من عناصر متعددة من فرح وغم وصحة وسقم وغنى وفقير وغير ذلك ﴿٨﴾ . وهنا ينبغي ملاحظة أن المدلول به يربط بين المدلول له والمدلول عليه من حيث يتقلب بينهما مرة لهذا ومرة لذلك ، وهنا يعني أن حقيقة المدلول به تظل كما هي ، وإنما التغير يصيب أسبابه ، وهذه الأسباب تسخرها الإرادة الإلهية للبشر ، فالذي يؤثر منهم تغييرها لصالحه تكون الدولة له ، والذي ينبغي الحفاظ عليها وهي لغير صالحه - أدرك هذا أم لم يدرك - تكون الدولة عليه ، والمبدأ الضابط لهذا الاختيار قوله تعالى ﴿٩﴾ إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم . وإذا أراد الله بقوم سوءا فلا مرد له وما لهم من دونه من وال ﴿١٠﴾ والآية السابقة الاستشهاد بها ﴿١١﴾ وضرب الله مثلا قرية كانت آمنة يأتها رزقها من كل مكان ... ﴿١٢﴾ تبين أن

(١) سورة التوبة ، الآيتان رقم ٢٥ ، ٢٦ .

(٢) أنظر على سبيل المثال ما أورده ابن هشام ، السيرة النبوية ، تحقيق د. محمد فهمي السرجاني ، القاهرة : المكتبة التوفيقية ، ١٩٧٨ ، ج ٢ ، ص ١ - ٩٧ ، ج ٤ ، ص ٤٣ - ٧٦ ، ابن حجر ، فتح الباري ، مرجع سابق ، طبعة الريان الثانية ، ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٨ م ، ج ٧ ، ص ٤٠١ - ٤٣٧ ، ص ٦٢١ - ٦٣٧ ، محمد بن سعد ، الطبقات الكبرى ، دراسة وتحقيق محمد عبد القادر عطا ، بيروت : دار الكتب العلمية ، الطبعة الأولى ، ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م ، ج ٢ ، ص ٢٨ - ٣٧ ، ص ١١٤ - ١١٩ ، د. محمد سعيد رمضان البوطي ، فقه السيرة ، بلون ، الطبعة السابعة ، ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ ، ص ١٨٤ - ١٩٦ ، ص ٢٩٧ - ٣٠٧ ، صفى الرحمن المباركفوري ، الرحيق المختوم ، للتصور : دار الوفاء للطباعة والنشر ، الطبعة السابعة ، ١٤١١ هـ - ١٩٩٠ م ، ص ٢٩٠ - ٣٤٠ ، ص ٤٩٠ - ٤٩٥ .

(٣) أنظر تأصيلا لهذه الأشكال في : مصطفى منجود ، " الفتنة الكبرى والعلاقة بين القوى السياسية في الإسلام " ، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الاقتصاد - جامعة القاهرة ، ١٩٨٦ ، ص ٣ - ٣٥ ؛ وأنظر أيضا في حقيقة الابتلاء : د. خالص جلي ، ظاهرة المحنة محلولة للدراسة سنية ، الكويت : دار القلم ، طبعة أولى ، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ ، مواضع متفرقة ؛ د. فحى الدريني ، خصائص التشريع الاسلامي في السياسة والحكم ، بيروت : مؤسسة الرسالة ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٢ ، ص ١٢٢ ، ص ١٥٢ - ١٥٤ .

(٤) أنظر : القرطبي ، مرجع سابق ، ج ٤ ، ص ٢١٨ ، وأنظر أيضا : سميج عاطف الزين ، " تداول الأيام بين الناس " ، مجلة المعارف ، المجلد الأول ، العدد الثاني ، رجب ١٤١١ هـ - شباط ١٩٩١ م ، ص ١٠ - ١٣ .

(٥) سورة الرعد ، الآية رقم ١١ .

تمسك هذه القرية بأسباب الإيمان استوجب لها استتباب الأمن وإدراك الأرزاق فلما آثرت استبدال أسباب الكفر - الذي هو أدنى - بأسباب الإيمان - الذي هو خير - أذاقها الله ليلس الخوف بدل الأمن ، والجوع بدل الاطعام والارتزاق ، وشييه بهذا قوله تعالى: ﴿وكم قصصنا من قرية كانت ظالمة وأنشأنا بعدها قوماً آخرين﴾^(١) .

- وأخيراً فإن المدلول فيه هو المجال الذي تمضي فيه الإرادة الإلهية ستها في تصريف أسباب الدولة بين المدلول له والمدلول فيه من خلال أحداث التفاعل بين هذين العنصرين وعنصر المدلول به وذلك في بيئة زمانية ومكانية محددة ما دامت الظروف المهيئة لوجود أسباب الدولة قد توافرت . والملاحظ بصفة عامة في النصوص التي استخرجت منها أنفا معاني الدولة أنها لا تتحدث عن المتداول فيه مباشرة ، بل ذكرته على سبيل الإطلاق سواء في قوله تعالى ﴿وتلك الأيام نداولها﴾ أو في حديث "كانت الدولة دولة العدو..." أو في حديث " .. أدبيل للكفار " وهذا نابع في الواقع من حقيقة أن أسباب وجود الدولة ، وأسباب غيابها لا تقتصر على زمان بعينه ، أو مكان بذاته ، من حيث هي دائمة لأن سنة الله في الدولة - استقراراً وتغيراً - وكما سبق لا تبدل ولا تتحول، ومن ثم فإن الأسباب في كلا الحالتين صالحة لأن توجد في كل زمان وكل مكان إلى أن يرث الله الأرض ، وفق شرائط وجود الدولة ، وشرائط عدم وجودها ، فإذا ما توافرت هذه الشرائط في فئة معينة من الناس في زمان ما ، ومكان ما فقد حلت لهم الدولة ، وإلا بعدت عنهم وغربت اذا ما تداعت عليهم شرائط غروبها .

ويبقى بعد هذا العرض العام لمعاني الدولة في القرآن والسنة ، والمفهوم الذي يربط بينها جميعا ، وأبعاده ، وعناصر فعل التداول استخلاص عدة ملاحظات منهجية :

الملاحظة الأولى أن ما استخلصه علماء المسلمين من معاني مادة - دولة - في النصوص المنزلة ممن تعاملوا بالتفسير والشرح لهذه النصوص يكاد يقترب من المعاني التي قال بها علماء اللغة، ولذلك نجد أن كثيرا من المفسرين والشراح بدأوا في استنباط معاني المادة معتمدين على ما سبق به اللغويون، ولعل في ذلك ما يبرر اتفاق أغلبهم على كثير من معاني الدولة رغم اختلاف طبيعة ورود مادتها وسياقه في الآيات والأحاديث ، فضلا على أن تفرد بعضهم ببعض المعاني مما لم يأت به الآخرون لا يعني اختلافه عنهم ، بقدر ما يؤكد اضافته الى اجتهاداتهم واكملها.

والملاحظة الثانية أن محاولة البحث عن المفهوم السياسي للدولة من منطلق التنظير السياسي المعاصر - خاصة في دلالاتها القومية - من خلال النصوص المنزلة ، تظل محاولة مستهجنة ووضعها

(١) سورة الأنبياء ، الآية رقم ١١ ، وكذلك قوله تعالى " وكم من قرية أهلكناها فجاءها بأسنا يقاتوهم قاتلون " سورة الأعراف ، الآية رقم ٤ ، وقوله تعالى " فكأن من قرية أهلكناها وهي ظالمة فهي خالوية على عروشها وبتر معطلة وقصر مشيد " سورة الحج ، الآية رقم ٤٥ ، وقوله تعالى ﴿وكم أهلكنا من قرية بطرت معيشتها فتلك مساكنهم لم تسكن من بعدهم الا قليلا وكنا نحن الوارثين﴾ سورة القصص ، الآية رقم ٥٨ .

للأمر في غير نصابها، ذلك أن مفهوم الدولة كما سلف له خصوصيته ، وله طرق تأويله التي لا تحمل أن تقحم عليها تأويلات ، لا تقبلها ولا تستبطنها ، خاصة إذا كان باب الدخول بهذه التأويلات المقحومة على غير نهج ما أصله علماء المسلمين من المتقدمين والمتأخرين في فهم نصوص كل من القرآن والسنة .

والملاحظة الثالثة أن البدئية السابقة لا تنفي أن يكون ثمة التقاء في بعض المعاني بين دلالات مفهوم الدولة في القرآن والسنة ودلالاتها السياسية التي اجتهد فيها فقهاء المسلمين ، ليس بسبب أن المفهوم في كلا المجالين يتحد في جذره اللغوي - دول - وهو ما لابد أن يلقي بظلاله على ترابط المعنى فيها في بعض نواحيه ، بل ولأن بعض الفقهاء - فوق ذلك - حاولوا تضمين مفهوم الدولة في النصوص المنزلة بعض الدلالات السياسية، وهذا موقعه في الملاحظة الرابعة.

ومضمون هذه الملاحظة الرابعة أن ثمة مسلكا لدى علماء السلف في إسقاط البعد السياسي على مادة دول في بعض النصوص المنزلة خاصة في آية ﴿ وتلك الأيام نداولها بين الناس ﴾ وهذا المسلك هو الذي دعا علما كبيرا كالطبري إلى أن ينقل عن واحد ممن كان ينقل عنهم في تفسيره قوله "إن الآية تعني تداول الأيام بين الأمراء" ^(١) وهو دليل على قلب السلطة وتصريفها بين المائمين عليها ، فإذا بأيامها لبعضهم الأمراء ، وإذا بها للبعض الآخر منهم تارة أخرى .

وهذا يعني أن ما رآه البعض من أن "الدولة قد استعملت في القرآن الكريم بمعنى الثروة على الرغم من أن معناها الحرفي هي شيء تنقله الأيدي كالسلع" ^(٢) مردود من ناحيتين ، ناحية قصر مفهوم الدولة في القرآن على الثروة لما سبق بيانه من وجود معاني أخرى تتعدى معنى الثروة فقط، وناحية قصر المعنى الحرفي للدولة على ما تنقله الأيدي كالسلع لأن هذا أحد معانيها الحرفية ، الذي يندرج تحت الأصل الجامع للمفهوم كالذي سبق ذكره في تناول اللغوي ، بفرض أن المعنى الحرفي الذي يقصده صاحب هذا الرأي - الذي لم يحدد مجاله في اللغة أم في القرآن - هو معناها في اللغة.

والملاحظة الخامسة أنه لا ينبغي الاختصار في تأصيل مفهوم الدولة في القرآن الكريم والسنة على ما نطقت به بعض نصوصها ، دون النظر في إضافة خبرة السيرة النبوية إلى ذلك على اعتبار أنها مجال التطبيق العملي لكثير من النصوص المنزلة ومجال الإضافة التشريعية وفق ما فصل الفقهاء في اجتهاداتهم حول دور السنة وعلاقتها التشريعية بالقرآن الكريم - وإلا بدا التأصيل مبتورا لافتقاده ركنا ركينا من أسس بنائه ، خاصة وأن السيرة النبوية خلعت على مفهوم الدولة كثيرا من الجوانب السياسية مما لم تظهر حقيقته كاملة في الآيات القرآنية ، من هنا تبلو أهمية العودة إلى

(١) أنظر الطبري ، مرجع سابق ، ج ٣ ، ص ص ٦٨ - ٦٩ .

(٢) أنظر : د. منظور الدين أحمد ، نظريات السياسة الإسلامية ، ترجمة د. عبد الجواد خلف و د. عبد المعطي أمين

قلعجي ، كراتشي : سلسلة منشورات جامعة الدراسات الإسلامية ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٨ م ، ص ٤٧ .

الخبرة السياسية الإسلامية القلوة لاكتشاف دورها في بيان ليس فقط ادراك قيادة النبوة لمفهوم الدولة على هدى من القرآن الكريم وستها ، بل وادراكها لكيفية تحويل هذا المفهوم الى واقع له وجوده وضوابطه في تعاملات المسلمين مع بعضهم البعض ، وتعاملاتهم مع الآخرين ممن اختلفوا معهم في الدين .

والملاحظة الأخيرة إن الانطلاق مما ذكر في الملاحظات السابقة -فضلاً على ما سيرد لاحقاً - لا يدع ذريعة للادعاء بأنه ليس ثمة مجال للحديث عن المفهوم السياسي للدولة في الاسلام ، إن في أصوله العامة كما ذهب البعض ^(١) ، أو في سيرة النبي صلى الله عليه وسلم كما رأى البعض الآخر ^(٢) أو الادعاء بأن المفهوم من الغموض الذي يصعب معه ادراك خطوط سياسية واضحة له ، أو سبل سيره تزيل غموضه وتحقق مناطه كما ذكر البعض الثالث ^(٣) فمثل هذه الادعاءات -وكما سيتضح - تغفل عن فهم طبيعة رسالة الاسلام الحضارية في توجهها الى البشر لتضبط ضمن ما تضبط جانب حياتهم السياسي تماماً كما تضبط بقية الجوانب ، وتغفل في الوقت ذاته عن فهم طبيعة النظرة السياسية في الاسلام ، من حيث يمثل مفهوم الدولة أحد مفاهيمها الأساسية وفق ضوابط هي من روافد النظرة وليس وفق ضوابط مضامين سياسية أخرى بعيدة عنها .

إن هذه التعميمات من حيث تضيق المنابع وتجهفها أمام كل محاولة للبحث في المفهوم السياسي للدولة أو صياغته إسلامياً تريد قطع خط الرجعة على ذلك المفهوم في أي شيء ينبثق من الإسلام إن في إحكامه وقواعده ومبادئه ، أو في ممارسات المسلمين حتى في عصورها الزاهية، من ناحية لتأكيد الدعوة إلى تفريغ الإسلام من أي مضمون سياسي ، حفاظاً على السعي الدعوي إلى إقصائه من أي صور الوجود السياسي وفعالياته ، ومن ناحية ثانية لتأكيد الدعوة إلى سد هذا الفراغ المفاهيمي بعيداً عن الإسلام قيماً وممارسة ، أما وقد ثبت -أنه المسؤول عن إيجاد هذا الفراغ - فثمة منظمة للعفو تملأ فيها ساحة الفكر السياسي والحركة السياسية بالمتاح من

(١) أنظر علي عبد الزاوي ، الاسلام وأصول الحكم : دراسة وثائق ، جمع وتقديم وتعليق د. محمد عمارة ، بيروت :

المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٢ م .

(٢) أنظر د. محمد أحمد خلف الله ، " التكوين التاريخي لمفاهيم الأمة ، القومية ، الوطنية ، الدولة والعلاقة فيما بينها " ، ضمن

ندوة القومية العربية والاسلام ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة الثانية، سبتمبر ١٩٨٢ ، ص ص ٢٤ - ٢٩

(٣) أنظر : د. محمود اسماعيل " اشكاليات مفهوم الدولة في الإسلام بين النظرية والتطبيق " ، ضمن سلسلة قضايا فكرية ،

الكتاب الأول " من الذي يحكم مصر " ، القاهرة : دار الثقافة الجديدة ، ١٩٨٥ ، ص ص ٤٥ - ٥٠ ، أنظر محاولة

لاستخلاص النموذج القرآني لمفهوم الدولة بما يخالف ما ذهب اليه أصحاب الرأي السابق في :

- Haroon Khan Sherwani , Studies in Muslim Political Thought and Administration , London : Sh.Muhammed Ashraf, 1959. pp.1-39 .

المفاهيم المتداولة دون ضابط أو تمحيص، ولو كان في مضامينها ما يختلف وخصائص التشريع السياسي في الإسلام .

المبحث الثالث : الدلالات السياسية لمفهوم الدولة :

إذا ما أخذ في الاعتبار الضابط المنهجي الخاص بضرورة الانطلاق من الربط بين دلالات ثلاث في تأصيل مفهوم الدولة الدلالة اللغوية ، والدلالة الأصولية، ودلالاتها في الخبرة السياسية - وتوظيفها في استبطان الدلالة السياسية للمفهوم ، يمكن القول إن المفهوم السياسي للدولة لا يعدو في حقيقة الأمر أن يكون " الإطار النظامي الذي تجسد من خلاله الجماعة المسلمة استخلافها السياسي لتحقيق شهودها الإيماني في حراسة الدين وميامة الدنيا به بين أعضائها وبين غيرها من الجماعات الأخرى" . ونظرة عامة إلى أبعاد هذا التعريف وعناصره سنجد الآتي :

١ - أن الدولة الإسلامية هي إطار نظامي بكل ما تحويه لفظة نظام من معاني التأليف والترتيب والاتساق ، وقوام الأمر وعماده ، وملاك أمره ، والطريقة والسيرة ، ومادة الاتساق والتأليف ، والاستقامة والاعتدال ، والتي تتركز - أي هذه المعاني - حول الترتيب والترابط والانسجام ، ليصير من خلالها الإطار النظامي هو كل ما من شأنه تحقيق الانسجام والتوافق من مبادئ وقوانين وتقاليد وعادات تقوم عليها الحياة في جماعة معينة ^(١) .

بهذا المعنى فإن الإطار النظامي حين تعرف به الدولة الإسلامية وحين يكون نتاجاً لإرادة الجماعة المسلمة في تحقيق رسالتها الحضارية فإن الصيغة الإسلامية في الدولة والجماعة تصير بمثابة ضابط الهوية لهذا الإطار، ومن ثم تضع الحدود لما يشتمل عليه من أسس تقوم عليها حياة الجماعة المسلمة ، وهذا يعني عدة حقائق :

الأولى أن الإطار النظامي هو في التحليل الأخير ذريعة أو وسيلة الجماعة المسلمة في التعبير عن استخلافها السياسي ، أنه الوسيلة التي تترك من خلالها الجماعة أن استخلافها بين الأمم لا بد أن يعبر عن نفسه بشكل منظم يربط بين ما علمته من مقاصد شرعية له ، وبين ما يتاح لديها من وسائل إنجاز هذه المقاصد ، على أن إرادة الجماعة في اكتشاف الوسائل وتوظيفها ليست رسالة بحيث تختار أية وسائل ، وإنما تبتغي المقاصد الشرعية بوسائل ينبغي أن تكون هي كذلك شرعية لا تخرج عن مبدأ أو قيمة أو خلق يشكل الالتزام به أحد إجديات الدين الصحيح ، والإيمان المستقيم ^(٢) ، وإلا حدث الازدواج والتضارب في الحركة ، مع أن مقتضى استقامة الإيمان أن

(١) أنظر مزيداً من التفاصيل حول التعريف بمفهوم الإطار النظامي في : مصطفى منجود ، الفتة الكبرى مرجع سابق ، ص ١١١ - ١١٦ .

(٢) سواء تعلقت هذه الوسائل بأفعال أو تروك لتحقيق مقاصد بذاتها . إذ " أن الأفعال والتروك من حيث هي أفعال أو تروك متماثلة عقلاً بالنسبة إلى ما يقصد بها ، إذ لا تحسین للعقل ولا تقيح ، فإذا جاء الشارع بتعيين أحد التماثلين للمصلحة وتعيين الآخر للمفسدة فقد تبنين الوجه الذي منه تحصل المصلحة فأمر به أو أذن فيه ، وبين الوجه الذي به تحصل

تترتب عليه الأعمال الصالحة - بكل ما تستغرقه لفظة الأعمال - وآيات القرآن الكريم التي تربط العمل الصالح بالإيمان كثيرة^(١)، بل إن السنة النبوية الصحيحة تؤكد أنه لا يجتمع في الفرد المسلم ومن ثم في المجتمع المسلم الإيمان الصحيح والعمل الفاسد، ففي الحديث "لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن، ولا يسرق حين يسرق وهو مؤمن" وفي رواية أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه كان يلحق معهن "ولا يتهب نهبه ذات شرف يرفع الناس إليه أبصارهم فيها حين يتهبها وهو مؤمن"^(٢).

والحقيقة الثانية: أنه ما دام الإطار النظامي نتاج الجماعة المسلمة فهو اذن محدود باجتهادها في الوصول به الى مقاصد الاستخلاف، ومن ثم مرتبط باجتهادها في فهم هذه المقاصد، وعلى قدر توفيقها في معرفة المقاصد وارادتها في العمل وفقها يكون توفيقها في بناء اطارها النظامي، والاجتهاد بطبيعته يرتبط من ناحية امكانياته بحدود ما في الوسع والطاقه حيث "لا يكلف الله نفسا الا وسعها"^(٣)، وفي الحديث "عليكم بالأعمال ما تطيقون، فوالله لا يمل الله حتى تملوا وان أحب الدين اليه ما دام عليه صاحبه"^(٤)، ويرتبط من ناحية الخيرية بمدى التجديد الحضاري المستمر له -مراجعة وتقويما- بحيث يصير عنصر فعالية في متابعة علماء المسلمين لما يعمل في واقع الحياة واستنباط ما يضبط مساره، لكنه في أي من الناحيتين لا يجب أن يمس ثوابت اسلامية تقابل ثوابت في حياة الجماعة المسلمة، تتعاقب معها وتتوافق وتحفظ لها ديمومتها، وانما يقتصر على جوانب الأحكام الفقهية القابلة للتغير والتي تقابل جوانب الحياة المتغيرة في حياة الجماعة المسلمة، وفق ضوابط القواعد الشرعية التي فصل فيها علماء أصول الفقه والفقهاء،

المفسدة فهي عنه رحمة بالعباد. فاذا قصد المكلف عين ما قصده الشارع بالاذن فقد قصد وجه المصلحة على أتم وجوهه. فهو جدير بأن تحصل له. وان قصد غير ما قصده الشارع. وذلك انما يكون في الغالب لتوهم أن المصلحة فيما قصد لأن العاقل لا يقصد وجه المفسدة كفاحا. فقد جعل ما قصد الشارع مهمل الاعتبار، وما أهمل الشارع مقصودا معتبرا، وذلك مضادة للشرعية ظاهرة...".

أنظر: أبو اسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، القاهرة: دار الفكر العربي، ط ٢: ١٣٩٥هـ-١٩٨٥م، ج ٢، ص ٣٣٣ - ٣٣٤.

(١) أنظر ترتيبا لورود هذه الآيات في السور القرآنية، مادة أمن، ومادة عمل، ومادة صلح في محمد نواز عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، بيروت: مؤسسة جمال للنشر، د.ت، مواضع متفرقة.

(٢) رواه البخاري عن أبي هريرة. أنظر: فتح الباري، مرجع سابق، طبعة مكتبة الكليات الأزهرية، ج ٢١، ص ١٣٠.

(٣) سورة البقرة / الآية رقم ٢٨٦.

(٤) رواه البخاري عن أم المؤمنين عائشة. أنظر: ابن حجر، مرجع سابق، مكتبة الكليات الأزهرية، ج ١، ص ص

١٧٤-١٧٦.

وخاصة القاعدة الشرعية القاضية بتغير الأحكام بتغير الزمان على نحو ما ذكر ابن قيم الجوزية^(١)، ومعنى ذلك أن قضية الثابت والمتغير في حركة الجماعة المسلمة تسري على الأنظمة التي تتبع منها، بما فيها الدولة، ومن ثم فإن السؤال الذي يفرض نفسه هنا هو كيف تجمع الدولة كإطار نظامي بالمعنى السالف بين الثابت والمتغير في بنيانها وتعاملها الداخلي والخارجي؟ سؤال تتعلق الإجابة عنه بالحديث عن اختصاصات الدولة الإسلامية^(٢).

والحقيقة الثالثة أن صفة النظامية في الإطار تنفي أن يكون سعي الجماعة المسلمة للتعبير عن استخلافها خبط عشواء أو ارتجال، وهذا إفراز طبيعي لروح النظامية التي يربي الإسلام جماعة للمسلمين عليها، ويريد لها أن تسم كل أنشطتها بهذه السمة، فلا مجال إذن للاعتباط أو الانفلات في إدارة الجماعة للعملية السياسية. بموجب استخلافها، وحين تبرا الدولة من هذين الداعين وأشباههما فقد حصنت حركتها داخلياً وخارجياً بكثير من الحصانات منها أولاً وضوح الحركة واستنارتها لانطلاقها من قواعد نظامية واضحة، وهذا يضمن لها أن تكون على بينة من أمرها وعلى بصيرة ورؤية مما أقدمت أو ستقدم عليه، ومنها ثانياً البعد عن التخبط والتزدد، وهذا يضمن لها الشجاعة في مواقفها المختلفة، والقدرة على القرارات وتحمل تبعاتها في هذه المواقف، ومنها ثالثاً ضمان وجود معايير محددة لتقويم الحركة تستطيع من خلالها قياس انجازها باستمرار، وهذا يكفل لها القدرة على مراجعة نفسها وتجديد طاقتها، ولفظ ما في الانجاز من فساد واعوجاج.

والحقيقة الرابعة أن الإطار النظامي هو التعبير الرسمي لاستخلاف الجماعة المسلمة أو هو - كما يعبر - البعض الواجهة القانونية التي تعبر عن إرادة هذه الجماعة في القيام بواجب الاستخلاف وقد تبلور في حقيقة مجردة لا ترتبط بزمان أو مكان محددتين، ولا تتحدد بأقليم أو حدود مصطنعة معينة^(٣) وإنما ترتبط بالزمان والمكان اللذين يتمخض فيهما وجود إرادة سياسية للجماعة المسلمة وتوافر القدرة لديها على إيجاد الأدوات النظامية بما فيها الدولة المعبرة عن هذه الإرادة. هنا التحليل تترتب عليه ثلاث نتائج، أولاً أنه لا يكفي مجرد وجود الجماعة المسلمة لاضفاء الصبغة الرسمية على الإطار النظامي المحسد لوجود الدولة وإنما يلزم أن يكون لدى هذه الجماعة إرادة التعبير عن ذاتها في كيان حضاري يعطيها التميز والمكانة بين غيرها من الجماعات الانسانية وأن تكون لديها إرادة السعي الفعال نحو إيجاد الأدوات النظامية التي تجعل من هذا الكيان حقيقة واقعة، والثانية أنه مادامت الدولة تعبيراً معنوياً مجرداً صادراً عن إرادة الجماعة المسلمة فإن السلطة

(١) أنظر: ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، راجعه وقدم له وعلق عليه طه عبد الرؤوف سعد، بيروت: دار الجيل، د.ت.، ج ٣، ص ٥٨ - ٣.

(٢) وهو موضع فصل لاحق للباحث يتناول فيه اختصاصات الدولة الإسلامية في العلاقات الخارجية.

(٣) أنظر: ابن أبي الربيع، سلوك الملك في تدبير الملك، تحقيق وتعليق وترجمة د. حلمد ربيع، القاهرة: دار الشعب، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م، ج ١، ص ٥٩، ص ٢٠٨.

السياسية ، وكذا النظم الأخرى النابعة منها أو المساندة لها ليست سوى أدوات تسمح لهذه الدولة بتحقيق فاعليتها في زمان ومكان محددين ، والثالثة أن اختفاء السلطة أو سقوطها - بقطع النظر عن الأسباب في الحالين - المؤقتين أو وجود تناقضات محلية أو صراعات داخلية في سبيل الوصول إليها لا يحول دون بقاء أو استمرارية المفهوم المعنوي للدولة ^(١).

والحقيقة الخامسة أن الحديث عن الاطار النظامي - وكما يلاحظ في الحقائق الأربع السابقة - قد ارتبط مباشرة بالحديث عن الجماعة المسلمة والاستخلاف السياسي بيد أنه في ارتباطه بالنطاق الاقليمي كوعاء مكاني يحتضن هذه الفعاليات الثلاث ، والواجب الحضاري الذي تسعى الدولة الى تحقيق مثالياته ، ليس أقل شأنًا في هذا السياق ، وهذا أمر تنجم عنه صعوبة ترتيب هذه العناصر الخمسة في سلم أولويات يمكن من خلاله القول بأن أحدها يعلو الآخر ، أو أن بعضها يأتي في الضرورة والأهمية في مرتبة تالية للبعض الآخر ، ورغم ذلك يبقى في نظرنا أن شرط القيام بالواجب الحضاري - الذي هو الشهود الایماني على ماسن فصل - هو الذي يخلق على الدولة الاسلامية صفة التميز عن غيرها من الدول ، من حيث أنه هو الذي يمنح شرائط الاطار النظامي ، والجماعة المسلمة ، والاستخلاف السياسي ، والنطاق الاقليمي ، شرعية أن تكون ضرورات لازمة لتبرير شرعية وجود الدولة الاسلامية، ذلك لأنه ينبع من حقيقة الاسلام كعقيدة وشرعية وهما مناط الشرعية في الميزان الاسلامي لكل ما يعبر عن دين الاسلام وينبثق منه.

٢ - أن الجماعة المسلمة هي المسؤولة مباشرة عن بناء الدولة ، فهي حلقة الربط بين الاطار النظامي بالمعنى السالف والاستخلاف السياسي ، وأداة خلق الفاعلية بينهما والحفاظ عليها ، ومع أن الحديث عن هذه الجماعة يثير قضية الاختصاص البشري للدولة الإسلامية إلا أن ما يعيننا هنا هو ابراز موقع الجماعة المسلمة من تعريف هذه الدولة ، وهنا تبرز عدة أمور :

- الأمر الأول أن اصطباغ الجماعة بالاسلام واشتمالها به هما اللذان يميزانها عما عداها من الجماعات الأخرى سواء التي قد ترتبط بها برباط معايشة زمانية ومكانية واحدة ، أو تلك التي قد ترتبط بها برباط معايشة زمانية ومكانية مختلفة ، فالاسلام هو الحد الفاصل الذي يقرر من الذي يستحق أن ينتمي الى هذه الجماعة فيكون له حق التمتع بأخوتها ورعايتها وعصمة دمه وماله

(١) أنظر : المرجع السابق ، ج ١ ، ص ص ٩١ - ٩٢ ، وأنظر أيضا في حقيقة الدولة كشخصية اعتبارية من حيث انها "مدرك لا تعني محسوسا معينا ، وإنما تعني مفهوما ترتكز اليه السلطة السياسية فيزول مظاهرها حكام يشكلون الحكومة في جانبها العضوي ، لا بوصفهم أصحابها وإنما لحساب هذا المدرك - الدولة - باعتبارها رمزا للحياة العليا للمجتمع وعامل استمرارها " . د. محمد طه بدوي ، أصول علوم السياسة - علم أصول السياسة - دراسة منهجية ، الاسكندرية : المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر ، ١٩٦٦ ، ص ٨٩ ، وأنظر ايضا :

-Manzooruddin Ahmed " Key Concepts in The Quran " Islamic Studies, Vol.X, June 1971, No.2 , P. 88.

وعرضه، وقد جاء في الحديث النبوي " من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا وأكل ذبيحتنا ، فذلك المسلم الذي له ذمة الله وذمة رسوله ، فلا تخفروا الله في ذمته " ^(١) ، وهو أيضا الذي يقرر من الذي يستحق أن يخرج منها فقيراً منه ، أخوة ورعاية وذمة ، ولذلك جاء في الحديث، الآخر " أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فإذا قالوها وصلوا صلاتنا واستقبلوا قبلتنا وذبحوا ذبيحتنا فقد حرمت علينا دماؤهم إلا بحقها وحسابهم على الله " ^(٢) ، ألم تر أن أبا بكر قاتل الذين خرجوا من جماعة المسلمين بارتدادهم ، لأنه رأى الزكاة داخله في حق التوحيد على العباد، ومن منعها سقطت عنه حرمة الدم وذمة الله وذمة رسوله .

كذلك فان تميز الجماعة المسلمة باسلامها هو الذي يمنحها المنهاج الإلهي الذي تقيس من خلاله حركتها في الحياة وسعيها " قل ان صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين . لا شريك له وبذلك أمرت وأنا أول المسلمين " ^(٣) بحيث تسقط كل سعي ليس لله فيه برهان ، أو أريد به وجهها آخر غير وجهه سبحانه ، لأن الدين لا ينبغي أن يكون - في المناحي كافة التي تتجسد فيها قيمه وأحكامه - خالصاً إلا لله ﷻ لا الله الدين الخالص. والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى . إن الله يحكم بينهم فيما هم فيه مختلفون . إن الله لا يهدي من هو كاذب كفار ^(٤) .

- الأمر الثاني أن لفظ الجماعة يفترض قدراً من التوحد بين أعضائها ، كما أن وصفها - المسلمة - هو أسس هذا القدر من التوحد ، غير أنه التوحد الذي لا يعني المماثلة أو الانصهار الكامل الذي يلغي الفوارق في اللغة ، أو العرق ، أو اللون ، أو السن ، أو النوع ، أو ما عدا ذلك من أشكال التنوع الطبيعي الذي يعد أحد سنن الله تعالى في الاجتماع البشري المسلم وغير المسلم ﷻ ومن آياته خلق السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن في ذلك لآيات للعالمين ^(٥) . وأقرب صيغ التوحد وأكثرها تأكيداً لقوة الوشيجة بين أعضاء الجماعة المسلمة هو مفهوم الأخوة الذي يجمع المسلمين في نسق واحد من قرى الاسلام ورحمه ﷻ إنما المؤمنون أخوة فأصلحوا بين أخويكم... ^(٦) ويؤلف بينهم فإذا بهم جسد واحد " مثل المؤمنين في توادهم وتراحيمهم وتعاطفهم كمثل الجسد اذا اشتكى منه عضو تدانى له سائر الأعضاء بالسهر

(١) رواه البخاري عن أنس بن مالك . أنظر ابن حجر، مرجع سابق طبعة للكلية الأزهرية، ج ٣ ، ص ٥٢ .

(٢) رواه البخاري عن أنس بن مالك ، أنظر المرجع السابق ، ج ٣ ، ص ٥٣ .

(٣) سورة الأنعام / الآيات رقم ١٦٢ ، ١٦٣ وأنظر في بيان مدى تأصل هذا المنهج الإلهي في تكوين الجماعة المسلمة :

- Fredrick M.Denny , Islam and The Muslim Community , New York : Harper & Row , Publishers , 1987 , pp.5 -7.

(٤) سورة الزمر / الآية رقم ٣ .

(٥) سورة الروم / الآية رقم ٢٢ .

(٦) سورة الحجرات / الآية رقم ١٠ .

والحمى" (١) وبنیان متكامل اذ " المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا " (٢) واذا بهم جماعة التكافل والتآزر "المسلم أخو المسلم ، لا يظلمه ولا يسلمه . ومن كان في حاجة أخيه كان الله في حاجته . ومن فرج عن مسلم كربة فرج الله عنه كربة من كربات يوم القيامة ومن ستر مسلما ستره الله يوم القيامة " (٣) .

— وثالث الأمور أن الجماعة المسلمة تقوم على تنوع وظيفي في أداء الواجبات واكتساب الحقوق، بحكم تعدد مهام الاستخلاف السياسي الذي يبني على طرفين هما أسس الوجود السياسي ، الحاكم والمحكوم ، دون تفرقه في تحمل التكاليف ، فالكامل يساهم في الاستخلاف بقدر مقام أداء الأمانة في كل تكليف ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ (٤) وبقدر مقام الرعاية المتبادلة بين كلا الطرفين الذي يحملهما المسؤولية المتبادلة ، كل قبل الآخر، في تصاعد يأتي في أعلاه الحاكم لعظم تبعته ، وينتهي بالخادم لكونه الأيسر ثقلا ، وفق ما جاء في الحديث النبوي " ألا كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته ، فالأمير الذي على الناس راع ومسئول عن رعيته ، والرجل راع على أهل بيته وهو مسئول عنهم . والمرأه راعية على بيت بعلها ، وهي مسئولة عنه . والعبد راع على مال سيده ، وهو مسئول عنه . ألا فكلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته " (٥) .

— والأمر الرابع أنها جماعة تقوم على أصل الحياة في الكون، وسنة الله في أن يقوم هذا الأصل على الرجل والمرأة على أسس ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ (٦) في تناغم وتواصل وعطاء متبادل تستعلي فيه قيم السكينة والمودة والتراحم ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (٧) فالنساء شقائق الرجال ومجالات العطاء مفتوحة لكل منهما وفق ضوابط شرعية تحفظ لكل نوعه وكرامته ولذلك روي عن ابن عباس قوله " لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم المخشثين من الرجال والمترجلات من

(١) رواه مسلم عن النعمان بن بشير . أنظر صحيح مسلم بشرح النووي ، القاهرة: للطبعة المصرية ، د.ت ، ج ١٦ ، ص ١٤٠ ، وأنظر رواية أخرى للبخاري عن النعمان بن بشير . في ابن حجر ، مرجع سابق ، طبعة للكلية الأزهرية ، ج ٢٩ ، ص ٢٢٣ .

(٢) رواه البخاري عن أبي موسى . أنظر : ابن حجر مرجع سابق ، طبعة للكلية الأزهرية ، ج ١٠ ، ص ١٨٠ .

(٣) رواه البخاري عن ابن عمر . أنظر لمرجع السابق ، ج ١٠ ، ص ١٧٧ - ١٧٨ .

(٤) سورة النساء / الآية رقم ٥٨ .

(٥) رواه الترمذي عن ابن عمر . وقال حسن صحيح . أنظر سنن الترمذي ، تحقيق محمد أحمد شاكر ، القاهرة : مكتبة

الخلي ، ط ١ ، ١٣٥٦ هـ ، ج ٤ ، ص ٢٠٨ .

(٦) سورة الحجرات / الآية رقم ١٣ .

(٧) سورة الروم / الآية رقم ٢١ .

النساء . وقال أخرجوهم من بيوتكم ، قال فأخرج النبي صلى الله عليه وسلم فلانا ، وأخرج عمر بن الخطاب فلانة " (١) ، فمن أحسن فلنفسه ومن أساء فعليها ﴿٢﴾ إن أحسستم أحسستم لأنفسكم وإن أسأتم فلها ﴿٣﴾ .

– والأمر الخامس أن الجماعة المسلمة تقبل أن يتعايش معها أفراد وجماعات أخرى غير مسلمة في نطاقها – أي الجماعة المسلمة – الزماني والمكاني شريطة أن يظل لها تميزها الإيماني ويظل لهؤلاء الأفراد وتلك الجماعات شرعية المقام بين ظهراني أعضائها ، سواء كانوا ذميين أو مستأمنين ، ولذلك تفصيل في موضع آخر (٣) .

٣ – أن الاستخلاف السياسي لا يعدو أن يكون الغاية الوسيطة أو الهدف المهادف من بناء الجماعة المسلمة لاطارها النظامي ، أي أنه يجمع بين وصفي الغاية والوسيلة معا فهو غاية الجماعة المسلمة من بناء اطارها النظامي ، وهو وسيلتها في تحقيق الشهود الإيماني ولذلك فهو يتصف بالآتي :

أ – أنه جزء لا يتجزأ من سنة الله تعالى في الاستخلاف الانساني العام الذي اختص به الانسان وحده دون بقية الموجودات ، منذ أعلن جدارته بتحمل أمانة هذا الاستخلاف ﴿٤﴾ إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان إنه كان ظلوماً جهولاً ﴿٥﴾ فكان الاستخلاف البشري نوعان ، أحدهما العام وهو استخلاف البشر عامة في الأرض باعتبار أنهم مستعمرون فيها ، ومسلطون عليها ﴿٦﴾ هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها ﴿٧﴾ وقد بدأ هذا الاستخلاف العام منذ اخبر الله تعالى الملائكة أنه جاعل في الأرض خليفة ، فكان آدم ومن بعده ذريته مادة هذا الاستخلاف ﴿٨﴾ واذا قال ربك للملائكة اني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون ﴿٩﴾ ، والثاني هو الاستخلاف الخاص ، أو استخلاف السلطة والحكم (١٠) ، وهذا هو الاستخلاف السياسي ، ولا يكون الا لمن جمع شرائط التمكين ،

(١) رواه البخاري . أنظر ابن حجر ، مرجع سابق ، طبعة الكليات الأزهرية ، ج ٢٢ ، ص ص ٩٧ - ٩٨ .

(٢) سورة النحل / الآية رقم ٩٧ .

(٣) انظر : مصطفى منجود ، الأبعاد السياسية للأمن في الإسلام ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، كلية الاقتصاد - جامعة القاهرة ، ١٩٩٠ ، ص ٥٤٣ وما بعدها .

(٤) سورة الأحزاب / الآية رقم ٧٢ .

(٥) سورة هود / الآية رقم ٦١ .

(٦) سورة البقرة / الآية رقم ٣٠ .

(٧) انظر : عبد القادر عودة ، الإسلام وأوضاعنا السياسية ، القاهرة : دار الكتاب العربي ، ١٩٥١ ، ص ص ١٤ - ١٥ .

واستحق وراثته الأرض من الأفراد والحكومات والدول ، وهو في نظر الاسلام ضرورة شرعية وعقلية ^(١) .

ب - أنه تعمل في بيان حقيقته وفاعليته في الجماعة المسلمة عناصر ستة أولها المستخلف - بكسر اللام - وهو الله سبحانه وتعالى الذي اقتضت مشيئته أن يجعل في الأرض خليفة وأن يوكل الى الجماعة المسلمة اختيار من يقودها في استخلافها في الأرض ، والثاني المستخلف - بفتح اللام - أو الخليفة وهو من أناطت به الجماعة المسلمة قيادتها ، فردا أو جماعة، وفق شرائط معتبرة فيه ، والثالث المستخلف فيه وهو النطاق الزمني والمكاني للاستخلاف انه الأرض وما عليها مما سخره الله من خلائق وموجودات لخدمة الانسان وتسهيل استخلافه والرابع المستخلف له وهو المنوط به تلقي عوائد الاستخلاف السياسي وإنجازاته إنها الجماعة المسلمة كلها دون تفرقة في تحصيل هذه العوائد وتلك الانجازات بين صالح خليفاتها وصالح الرعية فيها ، والخامس المستخلف به وهو وسائط الاستخلاف وأدواته والسلطات التي تخولها له الجماعة المسلمة كي ينهض بواجبات استخلافه ، والمستخلف عليه وهو المجال الانساني الذي أوكل للمستخلف - بفتح اللام - قيادته ورعايته وهو جمهور المسلمين الذين اختاروه اختيارا شرعيا ، فكأن مرد الاستخلاف في النهاية - في عوائده ، ونطاق ممارساته وسلطاته - راجع الى جماعة المسلمين، أي انها هي رقيب شرعيته الدائم ، شرعية ممارسة السلطة وشرعية الانجاز ^(٢) .

ج - كذلك فان مجرد قيام الجماعة المسلمة بالاستخلاف السياسي لا يعني انفرادها به دون غيرها بالظهور والغلبة والتمكين ، أو بعبارة أخرى لا يحجب امكان قيام جماعات أخرى غيرها بالاستخلاف السياسي ، ذلك أن لهذا الاستخلاف سنته ونواميسه فمن توافرت فيه وتوافق معها فقد أوجب الاستخلاف مسلما كان أو غير مسلم ومن هذه السنن سنته تعالى في قسم المعيشة بين الناس مسلمهم وكافرهم ﴿ نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سخريا ورحمة ربك خير مما يجمعون ﴾ ^(٣) ، وسنته في تداول الاستخلاف بين الناس ﴿ وربك الغني ذو الرحمة إن يشأ يذهبكم ويستخلف من بعدكم ما يشاء كما أنشأكم من ذرية قوم آخرين ﴾ ^(٤) ، وسنته في ضرورة انشاء الانسان من الأرض

(١) أنظر تفاصيل ذلك ومصادره في : / مصطفى منجود ، الأبعاد السياسية للأمن في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ص ٢٠٨ - ٢١٠ ، سيف الدين عبد الفتاح ، "التحليل السياسي والخبرة الإسلامية: نظرة في الواقع العربي المعاصر ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، كلية الاقتصاد - جامعة القاهرة ، ١٩٨٧ ، ص ص ٥١٧ - ٥٢٣ .

(٢) تمت الاستفادة في اشتقاق هذه العناصر مما سبق معالجته في رسالة الباحث للدكتوراه . الأبعاد السياسية للأمن في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ٢٠٨ ، وإن لم تنقيد به تملأ . وأنظر أيضا : د. فاروق أحمد دسوقي ، استخلاف الانسان في الأرض، الاسكندرية: دار الدعوة ، د.ت، ص ١٢

(٣) سورة الفرق / الآية رقم ٣٢ .

(٤) سورة الأنعام / الآية رقم ١٣٣ .

واستعمارها فيها ﴿ هو انشاكم من الأرض واستعمركم فيها ﴾^(١) ، وسته في أن يجعل للناس خليفة يقودهم الى الحكم بالحق ﴿ يادادود انا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله ﴾^(٢) .

د - انه لكي يتحقق للجماعة المسلمة تفردا بالظهور والغلبة والتمكين والاستقرار على ذلك يجب أن تتوافر فيه شرائط كثيرة منها أن يكون استخلاف إيمان وعقيدة ﴿ وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبطلنهم من بعد خوفهم أمنا يعبدونني لا يشركون بي شيئا . ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون ﴾^(٣) .

وأن يكون كذلك استخلاف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ﴿ الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر والله عاقبة الأمور ﴾^(٤) ، واستخلاف العمل الصالح وفعل الخيرات ﴿ وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا وأوحينا اليهم فعل الخيرات وأقام الصلاة وإيتاء الزكاة وكانوا لنا عابدين ﴾^(٥) ، واستخلاف النفع الإيماني أيا كان مظهره المادي وغير المادي ﴿ فلو لا كانت قرية آمنت فنفعها إيمانها إلا قوم يونس لما آمنوا كشفنا عنهم عذاب الخزي في الحياة الدنيا ومتعناهم الى حين ﴾^(٦) ، واستخلاف الاعتبار والمراقبة الذاتية لقول النبي صلى الله عليه وسلم "ألا إن الدنيا خضرة حلوة، ألا وإن الله مستخلفكم فيها فناظر كيف تعملون ، فاتقوا الدنيا واتقوا النساء ، ألا لا يمتنع رجلا مخافة الناس أن يقول الحق اذا علمه"^(٧) .

ان استخلافنا هذه بعض شرائطه يكفل للقائمين به والمخاطبين به، حكاما ومحكومين، وعد الله لهم باستمرار التمكين والعزة في الدنيا لأن سنة الله قد مضت أن لا ينال عهد من لا يستحقه

(١) سورة هود / الآية رقم ٦١ .

(٢) سورة ص / الآية رقم ٢٦ .

(٣) سورة النور / الآية رقم ٥٥ .

(٤) سورة الحجج / الآية رقم ٤١ .

(٥) سورة الأنبياء / الآية رقم ٧٣ .

(٦) سورة يونس / الآية رقم ٩٨ .

(٧) أنظر القاضي أبو بكر البقلائي ، اعجاز القرآن ، القاهرة : مكتبة ومطبعة الحلبي ، طبعة أولى ، ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م ، ص ٤٢ ، أحمد زكي صفوت ، جمهرة خطب العرب ، القاهرة : مكتبة الحلبي ، ١٩٦٢ ، ج ١ ، ص ١٥١ ، وقد أوردني المتن نص الحديث في هذين المصدرين ، قبل أن نثر على رواية له في صحيح مسلم عن أبي سعيد الخدري ، ونصها " عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : ان الدنيا حلوة خضرة ، وان الله مستخلفكم فيها ، فينظر كيف تعملون ، فاتقوا الدنيا واتقوا النساء ، فان أول نقة بني اسرائيل كانت في النساء " . أنظر : صحيح مسلم بشرح النووي ، مرجع سابق ، ج ١٦ ، ص ٥٥

﴿قال إني جاعلك للناس إماما. قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين﴾^(١). وحسن العاقبة في الآخرة ﴿تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً والعاقبة للمتقين﴾^(٢) أما إذا تنكبوا طريق الإيمان والعمل الصالح، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فعليهم تقع التبعة ﴿هو الذي جعلكم خلائف الأرض فمن كفر فعليه كفره ولا يزيد الكافرين كفرهم عند ربهم إلا مقتاً ولا يزيد الكافرين كفرهم إلا خساراً﴾^(٣)، وفي الحديث النبوي عن الله عز وجل "يا عبادي إنما هي أعمالكم أحصيها لكم ثم أوفيكم أياها. فمن وجد خيراً فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه"^(٤).

هـ - ثم أن الاستخلاف السياسي ليس إلا وكالة عن الجماعة المسلمة، والتي لا يعدو أن يكون استخلافها هو الآخر وكالة عن الله تعالى، لأن مركز المستخلفين في الأرض عامة هو مركز النيابة ففعل الجعل في قوله تعالى "إني جاعل في الأرض خليفة" الذي أناط بالإنسان خلافة الأرض مردود إلى لفظ الجلالة المؤكد بلفظ التوكيد "إني" وشتان بين وكالة الجماعة المسلمة ووكالة الله تعالى، فوكالة الله تعالى تعني أن "الله أسكن البشر في الأرض واستعمرهم فيها ومنحهم حق التسلط على ما في الكون للارتفاع بما فيه من خيرات في حدود أمر الله ونهيه، وإذا كان الله قد أسكن عياله في أرضه وسخر لهم ما في الكون منحة منه، فإن ما في أيدي العبيد من ملك الله إنما هو من الناحية الفقهية عارية يتفجع بها البشر، والقيام على العارية في فقه البشر نيابة، وإن كانت نيابة العبد عن ربه والمملوك عن مالكه، واذن فكل فرد من أفراد البشر يعتبر نائباً عن ربه جل شأنه فيما سخر الله للبشر من الكون، وما سلطهم عليه وهو مقيد في كل تصرفاته بحدود هذه النيابة"^(٥).

(١) سورة البقرة / الآية رقم ١٢٤ .

وقد نقل ابن كثير أقوال العلماء في الآية وختمها بتعليقه "فهذه أقوال مفسري السلف في هذه الآية، وإن كانت ظاهرة في الخير أنه لا ينال عهد الله بالامامة ظلالاً، ففيها إعلام من الله لأبراهيم الخليل عليه السلام أنه سيوجد من ذريته من هو ظالم لنفسه.. وقال ابن خزيمة مناد المليك: الظالم لا يصلح أن يكون خليفة، ولا حاكماً، ولا مفتياً، ولا شاهداً، ولا ولواً".
أنظر: تفسير القرآن العظيم، مرجع سابق، ج ١، ص ١٦٨. ونقل الزمخشري عن بعض العلماء قولهم في الآية "لا يكون الظالم إماماً قط، وكيف يجوز نصب الظالم للامامة والإمام إنما هو لكف الظلمة. فإذا نصب من كان ظالماً في نفسه فقد جاء في المثل السائر: من استرعى الذئب ظلم..". أنظر تفسير الكشاف عن حقائق غوامض التأويل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، القاهرة: المطبعة البهية المصرية، ط ١، ١٣٢٤هـ، ج ١، تفسير الآية المذكورة.

(٢) سورة القصص / الآية رقم ٨٣ .

(٣) سورة فاطر / الآية رقم ٣٩ .

(٤) رواه مسلم عن أبي ذر الغفاري. أنظر صحيح مسلم بشرح النووي، مرجع سابق، ج ١٦، ص ١٣١ - ١٣٣.

(٥) أنظر: عبد القادر عودة، مرجع سابق، ص ٢١.

أما وكالة الجماعة المسلمة فتعني أنها أنابت إدارة أمرها إلى قيادة منها اختارتها عن رضا وبيعة وطاعة لتحسن تدبير ما استخلفها الله فيه تقويماً واصلاحاً ، فكأن الخليفة هنا نائب عن كل فرد من أفراد الجماعة المسلمة ، وتظل له هذه النيابة ، ما توافرت له أركان الرضا والبيعة والطاعة والا فللجماعة أن تسحب منه وكالتها إن خرج - أيا كان شكل الخروج وسببه - على شرائط هذه الأركان الثلاثة .

٤ - أن بناء الجماعة المسلمة للاطار النظامي الذي يدفع باستخلافها السياسي نحو قيم ومثل ما تدعو اليه - الشهود الايماني - لا بد له من قاعدة انطلاق مكانية من عندها يتحدد الحيز الاقليمي الذي تستطيع الجماعة أن تعلن عليه هويتها الحضارية ، وتحدد لغيرها من الجماعات من أين تبدأ حركتها في التعامل معها ، وما نصيبها على خريطة الكرة الأرضية الذي لا تستطيع أن تفرط في أي جزء منه ، بكل ما يشمله هذا النصيب من يابسة وماء وهواء ، وكيف يكون الاستقرار على هذا الحيز الاقليمي أحد شروطها في اكتساب جنسية الدولة الاسلامية خاصة بالنسبة لغير المسلمين ، ومتى تستطيع اعلان الجهاد - في أحد أسبابه ودوافعه - دفاعاً عنه اذا ما تعرض للاختراق أو التهديد ، أو تعرض من يقطنونه لما يمس أمنهم وسلامهم للعدوان أو الانتهاك .

والحديث عن هذا الحيز يثير قضايا فقهية كثيرة تتعلق في جوهرها بمحمود تعريف دار الاسلام ووحدة السلطة وتعددتها عليها ، وجواز - وعدم جواز - انشطارتها إلى أقاليم متعددة ، وما يطرأ عليها من تغير اذا زال عنها أو بعضها سلطان المسلمين ، وعلاقتها بغيرها من الدور الأخرى المخالفة ، وتجنباً للتكرار آثرنا الاحالة الى موضع آخر تناقش فيه هذه القضايا وغيرها حال الحديث عن الاختصاص الاقليمي للدولة الاسلامية .

٥ - إن غاية الجماعة ومن ثم غاية الاستخلاف السياسي والدولة الاسلامية واحدة هي تحقيق الشهود الايماني ، انه الهدف الذي تحشد من أجله الجماعة طاقاتها النظامية وتوكل قيادتها الى سلطة سياسية شرعية كي تأتي به على الوجه السليم ، ذلك أن الجماعة ما أرادها الله أمة وسطاً فيها العدل والخير إلا لتكون شاهدة بإيمانها على الناس كافة شهادة قلوة وأسوة حسنة ، وشهادة ابلاغ ودعوة الى الله وجهاد في سبيله ، وشهادة اقامة الحججة على ابلاغ الرسل دعوة التوحيد الى من أرسلوا اليهم ، وشهادة اعلام بأن دين الاسلام هو الخاتم وأن محمداً صلى الله عليه وسلم هو آخر الأنبياء ﷺ وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عايكم شهيداً ^(١) ، وما شرف الله أبناء الجماعة المسلمة بأن سماهم المسلمين على لسان نبيه ابراهيم عليه السلام في كتابه الكريم إلا لأداء تكاليف هذه الشهادة ﷻ وجاهدوا في الله حق جهاده هو اجتباكم وما جعل عليكم في الدين من حرج ملة ابراهيم هو سماكم المسلمين من قبل

(١) سورة البقرة / الآية رقم ١٤٣ .

وفي هذا ليكون الرسول شهيدا عليكم وتكونوا شهداء على الناس فأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واعتصموا بالله هو مولاكم فنعم المولى ونعم النصير ﴿١﴾ .

غير أن مقام الشهادة الإيمانية هو في الحقيقة مقام تكليف قبل أن يكون مقام تشريف ولذلك فان له متطلباته ومقتضياته التي منها :

- التنزه عن الهوى والتجرد من الغرض إلا الله ، فالشهود لا يكون إيمانيا إلا اذا كان خالصا لله وحده ﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله﴾ ^(٢) ، أي أدوها ابتغاء وجه الله فحيث تكون صحيحة عادلة حقا وخالية من التحريف والتبديل والكمتمان ^(٣) وفي الآية الأخرى ﴿كونوا قوامين لله شهداء بالقسط﴾ ^(٤) ، أي بالحق لله عز وجل لا لأجل الناس والسمعة ^(٥) ، وقد بلغ من حرص الاسلام على اخلاص الشهادة لله أنه يعترف للناس أيا كان موقعهم من الجماعة المسلمة - من داخلها أو من خارجها - بأن تؤدي اليهم حقوقهم وأن يقضي لهم بها مهما كانت وجهة المسترد منه هذه الحقوق ما دام الاسترداد بالحق والعدل ، ومهما كانت العلاقة بالجماعة المسلمة ﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين أو الأقربين. إن يكن غنيا أو فقيرا فالله أولى بهما فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا وإن تلووا أو تعرضوا فإن الله كان بما تعملون خبيرا﴾ ^(٦) ان شهادة الحق يجب أن تؤدي ولو عاد ضررها الى الجماعة المسلمة كلها أو بعض أعضائها ، فالحق حاكم كل أحد فيها ، فلا يراعي الغني لغناه ، ولا يشفق على الفقير لفقره ، فالله يتولاهما ، وهو أولى بهما وأعلم بما فيه صلاحهما ^(٧) .

- القيام بالشهادة على وجه القسط والعدل ، دون غبن أو جور للشاهد ، أو المشهود عليه ، ولذلك ورد في الآيتين السابقتين قوله تعالى ﴿كونوا قوامين لله شهداء بالقسط﴾ ، وقوله ﴿كونوا قوامين بالقسط شهداء لله﴾ ولكي تأتي الشهادة عادلة غير ظالمة ألزم الاسلام الجماعة المسلمة بمراعاة بعض الأمور ، وأولها أن لا يسوقها بغض قوم للمسلمين أو ظلمه إياهم سواء من أعدائهم أو أصدقائهم الى ترك العدل ﴿ولا يجرمنكم شنآن قوم على أن لا تعدلوا﴾ ^(٨) ، والثاني

(١) سورة الحج / الآية رقم ٧٨ .

(٢) سورة النساء / الآية رقم ١٣٥ .

(٣) أنظر ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ٥٦٥ .

(٤) سورة المائدة / الآية رقم ٨ .

(٥) أنظر ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٣٠ .

(٦) سورة النساء / الآية رقم ١٣٥ .

(٧) أنظر ابن كثير تفسير القرآن العظيم ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ٥٦٥ .

(٨) سورة المائدة / الآية رقم ٨ .

أن تعلم أن العدل في الشهادة هو في المقام الأخير الأليق والأجدر بخشيته الله وتقواها له ﴿﴾ اعدلوا هو أقرب للتقوى ﴿﴾^(١) والثالث أن تعلم كذلك أن الله رقيب دائم على شهادتها ومطلع عليها في علها وجورها ، ولذلك جاء التعقيب بعد الأمر بالقوامة لله والشهادة بالقسط في الآية الأولى بقوله تعالى ﴿﴾ أن تعدلوا وإن تلووا أو تعرضوا فإن الله كان بما تعلمون خبيراً ﴿﴾ وفي الآية الأخرى ﴿﴾ واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون ﴿﴾^(٢) .

- الحضور لا الغياب عن الفاعلية التي تشارك فيها بقية الجماعات الأخرى أو التهرب من المشاركة والايجابية في الفعل الحضاري ، إنه الحضور الذي يثبت أحقية الجماعة المسلمة في اقامة الحجة الايمانية على غيرها ليس في الدنيا فحسب بل وفي الآخرة ، وقد جاء في الحديث النبوي "يجيء النبي يوم القيامة ومعه الرجلان وأكثر من ذلك فيدعي قومه فيقال لهم : هل بلغكم هنا ؟ فيقولون لا . فيقال له هل بلغت قومك ؟ فيقول : نعم . فيقال : من يشهد لك . فيقول : محمد وأمه . فيدعي محمد وأمه ، فيقال لهم : هل بلغ هنا قومه . فيقولون : نعم . فيقال : ما علمكم . فيقولون جاءنا نبينا فأخبرنا أن الرسل قد بلغوا فذلك قول الله عز وجل ﴿﴾ وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهودا ﴿﴾^(٣) .

- العلانية والظهور وليس السرية والكتمان فلا مجال للتراجع أو النكوص أو التهرب من الشهود ، لأنه محمول أو هو ناتج عن ارادة الله سبحانه في جعل المسلمين شهداء على غيرهم من الخلق ، ولهذا حكمته الإلهية ، فالله سبحانه يريد - وهو أعلم بما يريد - أن لا تحرم الجماعة المسلمة غيرها من عطاء وسطيتها في القول والعمل ، في العقيدة والعبادة ، في الرأي والتفكير ، في المنهج والطريقة ، ومع المسلم وغير المسلم ، فكيف يتحصل هذا العطاء بدون ايجابيه في التعامل واقدام في الحركة ؟ ومن الذي يتحمل اعلام الناس أن رسالة الاسلام اليهم جميعا وليست لفئة منهم أو جماعة ، وفق المنطق القرآني ﴿﴾ قل يا أيها الناس اني رسول الله اليكم جميعا ﴿﴾^(٤) ومنطق

(١) سورة المائدة / الآية رقم ٨ .

(٢) سورة المائدة / الآية رقم ٨ .

(٣) الحديث رواه أحمد عن أبي هريرة أورده ابن كثير في تفسيره ، أنظر : تفسير القرآن العظيم ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ١٩٢ .. وروى البخاري عن أبي سعيد الخدري قال " قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : يدعى نوح يوم القيامة فيقول : ليك وسعديك يا رب . فيقول : هل بلغت ؟ فيقول : نعم . فيقال لأمه : هل بلغكم ؟ فيقولون : ما أتانا من نذير . فيقول : ومن يشهد لك ؟ فيقول : محمد وأمه . فيشهدون أنه قد بلغ ، ويكون الرسول عليكم شهداء ، فذلك قوله جل ذكره " وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهداء " والوسط : العدل ، أنظر ابن حجر ، فتح الباري ، مرجع سابق ، طبعة الريان ، ج ٨ ، ص ٢١ .

(٤) سورة الأعراف / الآية رقم ١٥٨ .

الحديث النبوي " .. وأرسلت الى الخلق كافة وختم بي النيون " ^(١) اذا تراجع المسلمون عن الدعوة ، وتقاعسوا عن ابلاغ الناس بعالميتها وشمولها كل الأجناس ؟ .

- الأمانة في الشهادة ، واذا كانت ثمة اشارة أنفا الى أهمية اخلاص الشهادة لله ، والعدل فيها أيا كانت وجهتها ، فانه يكمل ذلك أن تكون الجماعة المسلمة أمينة في القيام بشهادتها ، ومن الأمانة البعد عن الزور والافك في الشهادة " والذين لا يشهدون الزور " ^(٢) وفي الحديث " ألا أنبئكم باكبر الكبائر . ثلاثا . قلنا : بلى يا رسول الله . قال : الاشرار بالله وعقوى الوالدين ، وكان متكئا . فجلس ، فقال : ألا وقول الزور ، وشهادة الزور ، ألا وقول الزور ، وشهادة الزور " ^(٣) ، ومن الأمانة أيضا أن يكون موقع الجماعة المسلمة في القيام بشهادتها تالبا عن الرية والاثام والشكوك ، حتى لا يقدح في عدل شهادتها وشرعيتها ، وقد جاء في الحديث النبوي " دع ما يريك الى ما لا يريك " ^(٤) ، ومن الأمانة كذلك نبذ الخيانة أيا كان نوعها ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم وأنتم تعلمون ﴾ ^(٥) ، وفي الحديث النبوي " أربع من كن فيه كان منافقا خالصا . ومن كانت فيه خلة منهن كانت فيه خلة نفاق حتى يدعها . إذا حدث كذب ، وإذا عاهد غدر ، وإذا وعد أخلف ، وإذا خاصم فجر " ^(٦) . وفي رواية " وإذا اتهم خان " ^(٧) ، ومن الأمانة أخيرا الوعي بالمنهج الذي توتى منه الشهادة وتقلس به ، خاصة حلاله وحرامه للوقوف عند ما يفرض من اتباع واعراض وما يشرع من أوامر ونواه ، وفق ما جاء في الحديث النبوي " الحلال بين والحرام بين ، وبينهما مشابهاة لا يعلمها كثير من الناس . فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه ، ومن وقع في الشبهات كراع يرعى حول الحمى يوشك أن يواقعه " ^(٨) .

(١) رواه مسلم عن أبي هريرة . أنظر : صحيح مسلم بشرح النووي ، مرجع سابق ، ج ٥ ، ص ٥ .

(٢) سورة الفرقان / الآية رقم ٧٢ .

(٣) رواه البخاري عن عبد الرحمن بن أبي بكر عن أبيه ، ويقول ابن حجر شارح الحديث " قال القرطبي شهادة الزور هي الشهادة بالكذب ، ليتوصل بها الى الحلال من تلاف نفس ، أو أخذ مال ، أو تحليل حرام ، أو تحريم حلال ، فلا شيء من الكبائر أعظم ضررا منها ، ولا أكثر فسادا بعد الشرك بالله " أنظر فتح الباري ، مرجع سابق طبعة الكليات الأزهرية ، مرجع سابق ، ج ٢٢ ، ص ص ١٨٧ - ١٩٠ .

(٤) رواه حسان بن أبي سنان وأخرجه الترمذي والنسائي وأحمد وابن حبان والحاكم من حديث الحسن بن علي مرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم . ذكر ذلك ابن حجر في المرجع السابق ، نفس الطبعة ، ج ٩ ، ص ص ١٢٧ - ١٢٨ .

(٥) سورة الأنفال / الآية رقم ٢٧ .

(٦) رواه مسلم عن ابن عمرو . أنظر صحيح مسلم ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٤٦ .

(٧) رواه مسلم عن أبي هريرة - أنظر المرجع السابق ، ج ٢ ، ص ٤٧ .

(٨) رواه البخاري عن النعمان بن بشير . أنظر : ابن حجر ، مرجع سابق ، طبعة الكليات الأزهرية ، ج ١ ، ص ص ٢٠٨ - ٢١١ .

٦ - إن مضمون الشهود الايماني هو حراسة الدين وسياسة الدنيا به ، وهذا هو جوهر شرعية أي نمط للاستخلاف السياسي تختاره الجماعة المسلمة ، فالدين أساس الاستخلاف والسلطان حارسه ، وما لا أساس له فمفهوم وما لا حارس له فضائع فهما توأمان كما عبر الغزالي^(١) ، فالفصل اذن بين واجب الدولة في حراسة الدين وواجبها في سياسة الدنيا به من الصعوبة بمكان ، اذ لا يعلو أن يكونا واجبا مشتركا متلاخلا يقود كل منهما الى الآخر ويدعم وجوده^(٢) ، ذلك لأن من حراسة الدين أن تسلس الدنيا به ، كما أن من سياسة الدنيا أن تحرس الدين في المفهوم الاسلامي فالسياسة بالدين تضمن لها منهجا تؤسس عليه صلاحها ، وتربط في هذا المنهج بين الايمان بالدين والعمل الصالح به ، وتبرىء المحتكمين الى الدين من شبهة الاستناد المظهري اليه أو تأسيس دنياهم على نهج آخر غير صراط الدين القويم ، والدين بالسياسة تبقى له واقعيته ، ومعاشته للحياة ، وتحفظ له قواعده من عادات التفريط والاهمال ، وتتكامل فيه شرائعه ومعاملاته وعقائده .

والواقع أن هذين الشقين من واجب الدولة الاسلامية يشيران حال الحديث عنهما ثلاث نقاط، الأولى تتعلق بمعنى حراسة الدين ومعنى سياسة الدنيا به ، والثانية ترتبط بما يرتبانه أو يستبطنانه من واجبات فرعية هي عند كثير من فقهاء السياسة الشرعية واجبات السلطة السياسية الاسلامية والثالثة خاصة بوجهة حراسة الدين وسياسة الدنيا به ، وقد تناول الباحث في موضع آخر النقطة الثالثة بتفصيل واسع حال الحديث عن وجهات الأمن الداخلية والخارجية في الاسلام^(٣) ، وأما النقطة الثانية فلها محلها المناسب من التحليل في موضع آخر^(٤) . أما فيما يتعلق بالنقطة الأولى فيمكن القول :

أ - إن حراسة الدين لا تقف عند مجرد تعهده باعداد القوة المادية لحمايته من أي اعتداء داخلي أو خارجي ، أو استغلالها اذا لزم الأمر ، فذلك قد يكشف عن الشق الجهادي في الحراسة أو القتالي ان شئت الدقة ، وانما الحراسة أوسع بكثير من ذلك ، اذ تعني في حقيقة الأمر :

- أن تعي الجماعة المسلمة أن التزام دولتها بالدين الاسلامي قد يجلب عليها حفيظة العدوان - بسببه كافة - ومحاولات التحرش الدائم لتفتتها عن هذا الدين وتصرفها عنه ﴿ولن ترضى عنك

(١) أنظر الغزالي ، التبر المسبوك في نصيحة الملوك ، القاهرة : مكتبة الجندى ، ١٩٦٧ ، ص ٦٣ .

(٢) ويتكامل هذين الواجبين تبدو حقيقة المهمة الحضارية للرسالة الاسلامية قبل العالم أجمع بمسلميه وغير مسلميه . أنظر أبعادا متعددة متفرعة عن هذه المهمة تناولها بتفصيل : العلامة محمد فريد وجدى في مؤلفه : مهمة الاسلام في العالم ، تقديم وتحقيق ومراجعة د. محمد رجب يومي ، القاهرة : الأمانة العامة للجنة العليا للدعوة الاسلامية بالأزهر الشريف ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م ، مواضع متفرقة .

(٣) أنظر مصطفى منجود ، الأبعاد السياسية للأمن في الاسلام ، مرجع سابق .

(٤) سابق لتوبه اليه .

اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم . قل ان هدى الله هو الهدى ولئن اتبعت أهواءهم بعد الذي جاءك من العلم مالك من الله من ولي ولا نصير ﴿^(١)﴾ ، وفي الآية الأخرى ﴿ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم ان استطاعوا ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾ ﴿^(٢)﴾ ولذلك نبه النبي صلى الله عليه وسلم جماعة المسلمين الى ضرورة اخصانة الذاتية بدينها ، والا - حال فراغها الديني - ستمضي عليها سنة الله في تقليد سنن الذين يخالفونهم في المعتقد فيهلكون ، في حديثه " لتبعن سنن الذين من قبلكم شيرا بشيرا . وذراعا بذراعا . حتى لو دخلوا في حجر ضب لاتبعتموهم . قلنا يا رسول الله : اليهود والنصارى ؟ قال فمن ؟ " ﴿^(٣)﴾ .

- أن يدرك كل فرد من أفراد الجماعة المسلمة أن واجب الحراسة يفرض عليه أن يكون أحد جنود هذه الحراسة ، بعبارة أخرى أن يدرك أنه يقف مع اخوانه أيا كان موقعه على ثغر من ثغور الدولة تجب حراسته والزود عنه ، وأن مدخله في ذلك الاستقامة على الدين في موقعه هنا ، وفق ما يتطلبه الموقع ويأمر به الدين ، من هنا تبدو أهمية الاستقامة في حراسة الدين ﴿فاستقم كما أمرت ومن تاب معك ولا تطغوا انه بما تعملون بصير﴾ ﴿^(٤)﴾ ، فلذلك فادع واستقم كما أمرت ولا تتبع أهواءهم وقل أمنت بما أنزل الله من كتاب وأمرت لأعدل بينكم الله ربنا وربكم لنا أعمالنا ولكم أعمالكم لا حجة بيننا وبينكم الله يجمع بيننا واليه المصير﴾ ﴿^(٥)﴾ . ان الاستقامة مفصلة بين الايمان والعدل به والعمل وفقه ، وبين ما يضاده والعمل به ، ولا يلتقيان ، بل هي جماع معاني الايمان ، وقد جاء في الحديث النبوي " عن سفيان بن عبد الله الثقفي ، قال : قلت يا رسول الله : قل لي في الاسلام قولاً لا أسأل عنه أحداً بعدك - وفي رواية غيرك - قال : قل أمنت بالله ثم استقم " ﴿^(٦)﴾ .

(١) سورة البقرة / الآية رقم ١٢٠ .

(٢) سورة البقرة / الآية رقم ٢١٧ .

(٣) رواه مسلم عن أبي سعيد الخدري أنظر صحيح مسلم بشرح النووي ، مرجع سابق ، ج ١٦ ، ص ١٩ - ٢٢٠ . وقد ذكر النووي " أن السنن - بفتح السين والنون - وهو الطريق ، والمراد بالشير والذراع وحجر الضب التمثيل بشدة الموافقة في المعاصي والمخالفات لا في الكفر وفي هذا معجزة ظاهرة لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقد وقع ما أخبر به صلى الله عليه وسلم .. " أنظر : نفس المرجع السابق .

(٤) سورة هود / الآية رقم ١١٢ .

(٥) سورة الشورى / الآية رقم ١٥ .

(٦) رواه مسلم ونقل النووي شارح الحديث عن القشيري قوله " الاستقامة درجة بها كمال الأمور وتتمها ، وبوجودها حصول الخيرات ونظامها ، ومن لم يكن مستقيماً في حاله ضاع سعيه وخاب جهده . قال وقيل الاستقامة لا يطبقها الا الأكابر لأنها الخروج عن المعهودات ، ومفارقة الرسوم والعادات ، والقيام بين يدي الله تعالى على حقيقة الصديق . ولذلك

- ان يسود منطق الحذر الدائم في حياة المجتمع للمسلم ، ليس من منطلق الخوف والقلق ، وانما من منطلق اليقظة والوعي بأنه معرض للاستنفار العقيدي في أية لحظة ^(١) ، ولذا ورد في الحديث النبوي "لا يلدغ المؤمن من جحر واحد مرتين" ^(٢) ، وساق ابن حجر في معنى هذا الحديث حديثا آخر يفيد معنى الحذر هو "المؤمن كيس حذر" ^(٣) .

- أن تحذر الجماعة المسلمة من خطر الانغلاق والتقوقع ، بزعم أن الحراسة تفترض الانكفاء على الذات وتدعيم موقفها ، وذلك قد يضيع الجماعة ، وقد يضيع عليها حراستها لدينها ، ان الجماعة مطالبة بالاجابية واتخاذ المبادرة ، دون خوف أو مهابة مادام سعيها في سبيل الله ^(٤) ، وقد جاء في الحديث النبوي "اذا رأيت أمتي تهاب الظالم أن تقول له أنت ظالم ، فقد تودع منهم" ^(٥) وفي آخر "لا يمتنع أحدكم رهبة الناس أن يقول بحق اذا رآه ، ويذكر بعظيم ، فانه لا يقرب من أجل ، ولا يبعد من رزق" ^(٦) .

- ان توسع الجماعة من حراستها للدين فلا تقف عند حد إلا ما أمر به أو نهى عنه ، فالالتزام بأحكامه حراسه ، وما يوظف في سبيله حراسة ، وما يستبسط منه حراسة ، وأنزال علمائه مترهم من التوقير والأحترام حراسة ، واخلاص النصيح له وفق حديث "الدين النصيحة ثلاث مرات ، قالوا يا رسول الله لمن ؟ قال لله ، ولرسوله ، ولكتابه ، ولأئمة المسلمين ، وعامتهم" ^(٧) حراسة ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وفق ما يقتضي الأمر أو النهي حراسة والحرص على أن تستعلي كلمة الدين في شؤون الحياة كلها ، اجتماعها ، واقتصادها ، وسياستها ، وثقافتها ، وقيمها ، هو حراسة ، وحيث ان "الأيمان بضع وسبعون شعبة ، أرفعها لا اله الا الله ، وأدناها

قال صلى الله عليه وسلم (استقيموا ولن تحصوا) وقال الواسطي الخصة لتي بها كملت المحاسن ، وبفقدتها قبحت المحاسن..."
أنظر صحيح مسلم بشرح النووي ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٨ - ٩ .

(١) سورة النساء / الآية رقم ٧١ .

(٢) رواه البخاري عن أبي هريرة أنظر ابن حجر مرجع سابق ، طبعة لكليات الأزهرية ، ج ٢٢ ، ص ٣٢٣ .

(٣) ذكره ابن حجر في معرض شرح الحديث السابق . أنظر المرجع السابق .

(٤) أنظر في نفي السلبية عن معنى حراسة الدين ، واتساع دلالته : د. فحي الدين ، مرجع سابق ، ص ١٧٩ .

(٥) رواه أحمد والبيهقي عن عبد الله بن عمرو . أنظر : نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي ، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ، القاهرة : مكتبة القدسي ، د.ت ، ج ٦ ، ص ٢٦٣ .

(٦) رواه الطبراني في الأوسط ورجله رجال الصحيح . أنظر للمرجع السابق ، ج ٦ ، ص ٢٦٥ .

(٧) رواه الترمذي عن أبي هريرة وقال حسن صحيح ، ورواه الطبراني في الكبير . أنظر : سنن الترمذي ، مرجع سابق ، ج ٤ ، ص ٢١ ، المعجم الكبير ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٥٢ - ٥٤ . وفي رواية لمسلم عن تميم الداري "الدين النصيحة قلنا : لمن ؟ قال لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعلمتهم" أنظر : صحيح مسلم بشرح النووي ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٣٦ - ٣٧ .

اماطة الأذى عن الطريق^(١) فكل عمل تمنحض عنه حقيقة الإيمان في كل شعبة من هذه الشعب هو حراسة^(٢).

- أن تنزل عند تشريع الله في جعل حقيقة الجهاد فرضا دائما^(٣) ، مادامت هناك حراسة دائمة للدين ، وما لزم الجماعة المسلمة الأمر باعداد القوة ﴿وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ وَعَدُوَّكُمْ وَأَخْرَيْنَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾^(٤) ، وما وجد من يتربص بها الدوائر ، ولذا ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم قوله "لا هجرة بعد الفتح - أي فتح مكة - ولكن جهاد ونية ، وإذا استنفرتم فانفروا"^(٥).

ب - أن سياسة الدنيا بالدين تعني أن يلزم التعامل السياسي في وجهتيه الداخلية والخارجية على نهج الدين ، وأن حياة الجماعة المسلمة يجب أن يوكل مسارها الى الوحي المنزل ، إما مباشرة ان كانت نصوص الوحي قاطعة الدلالة والأحكام ، أو بصورة غير مباشرة بالبناء على هذا الوحي ان لم تكن نصوصه قاطعة، وهذا يفترض :

- أن ربط السياسة بالدين والدين بالسياسة هو أحد المنطلقات الأساسية لفهم الوظيفة السياسية للدين في الدولة الاسلامية ، من حيث تبقى له الكلمة الأولى بقيمه ومقاصده وتشريعاته وأحكامه في كل ماله صلة بالنشاط السياسي داخل الدولة وخارجها .

(١) رواه الطبراني في الأوسط عن أبي سعيد الخدري . أنظر نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، مرجع سابق ، ج ٦ ، ص ٣٧ وقد أثبتنا هذه الرواية قبل أن نثر على رواية لمسلم عن أبي هريرة قال " قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الإيمان بضعة وسبعون ، لو بضعة وستون شعبة فأفضلها قول لا اله الا الله وأدناها اماطة الأذى عن الطريق والحياء شعبة من الإيمان " أنظر صحيح مسلم بشرح النووي ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٥ - ٦ .

(٢) أنظر بياننا مختصرا لكل شعبة من شعب الإيمان في : الحافظ الیهقي صاحب المسنن الكبير ، مختصر شعب الإيمان ، صححه زكريا علي يوسف ، القاهرة : مكتبة المتنبی ، د.ت .

(٣) قد روى أبو دلود وحكى أحمد في رواية ابنه عبد الله عن أنس قال " قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاث من أصل الإيمان ، الكف عن قال لا اله الا الله لا نكفره بنف ولا نخرجه من الاسلام بعمل ، والجهاد ماض مذ بعثني الله الى أن يقاتل آخر أمي الدجال ، لا يظله جور جحر ، ولا عدل عادل والإيمان بالأقنار " قال الشوكاني " فيه دليل على أن الجهاد لا يزال ما دام الاسلام والمسلمون الى ظهور الدجال . وأخرج أبو دلود وأبو يعلى مرفوعا وموقوفا من حديث أبي هريرة (الجهاد ماض مع البر والفاجر) ولا بأس باسناده ! أنه من رواية مكحول عن أبي هريرة ولم يسمع منه .. " أنظر محمد بن علي بن محمد الشوكاني ، نيل الأوطار شرح منقي الأخبار من أحاديث سيد الأخبار ، القاهرة : مكتبة الدعوة الاسلامية ، د.ت ، ج ٧ ، ص ٢١٣ - ٢١٤ .

(٤) سورة الأنفال / الآية رقم ٦٠ .

(٥) رواه البخاري عن ابن عباس . أنظر : ابن حجر ، مرجع سابق ، طبعة الكليات الأزهرية ، ج ١٢ ، ص ١٦٣ .

- أنه لا مجال اذن لتحديد الدين من الوجود السياسي ولا موضع للحديث عن قصر وجوده على مجرد الأمور التعبدية - من صلاة وصيام وزكاة وحج بحيث لا يتعدى أثرها غير القائم بها ، وتظل أمرا خاصا به في علاقته بربه - لأنه لا مجال لازدواجية الحياة في نظر الاسلام ^(١) ، فإما أن تنتظم أمرها على نهج واحد بلا تضارب فيستقيم مسارها ، وإما أن تتخبط بين أكثر من نهج واحد فتصاب بلاء الازدواجية والاضطراب في كل شئونها ^(٢) ، ولقد ضرب الله مثلا لحال المجتمعات حين يستبد بها تعدد الوجهات والسبل ، وحالها عندما يحكمها سبيل واحد في قوله تعالى ﴿ ضرب الله مثلا رجلا فيه شركاء متشاكسون ورجلا سلما لرجل هل يستويان مثلا . الحمد لله بل أكثرهم لا يعلمون ﴾ ^(٣) وهو مثل مضروب ليدلل على تخبط الانسان حين تستعبده ألهة شتى لا انسجام بينها ولا رابط ، وعدم قدرته على القيام بتكاليدها ، ومن ثم ارضائها وهو ما ينتفي حين يعرف أن له الها واحدا يشرع له ويوجهه ، فيستقيم على طاعته دون اضطراب أو تشتت في الولاء ^(٤) .

- أن جماع معنى السياسة التي تصب في اطار القيام على الأمر بما يصلحه ^(٥) ، هو جوهر رسالة الدين الاسلامي ، فكأن مفهومي السياسة والدين يلتقيان ليس في ترادف بعض معانيهما اللغوية حيث أن أحد معاني الدين السياسة ، كما أن أحد معاني السياسة الدين ، فحسب وإنما أيضا في المضمون الاصلاحى لدور كل منهما ومجاله ، ولعل ذلك أحد مداخل الربط بين مفهومي السياسة الشرعية ومفهوم المصلحة الشرعية خاصة في ناحية الضوابط والحدود على كل منهما ^(٦) .

(١) ذلك أن العمل السياسي عنصر أساسي في مفهوم العبادة الاسلام فكيف يتأتى فضنه عنه الا اذا أمكن فصل العبادة عن الدين ، هذا فضلا عن أن عنصر العقيدة في الاسلام بما هي منطلق للحقيقة الدينية فيه ، وما تستلزمه من المفهوم العام للعبادة قد غدت حقائق نفسية توجه التدبير السياسي داخلا وخارجا ، وتكفل بالتالي سداد هذا التوجيه شطر غاياته الانسانية ، كما تضمن تجنيبه مواقع الزلل والظلم والشطط والطغيان والتسبب في الاضطراب ، ولا سيما في العلاقات الدولية " . أنظر د. فتحي الدريني ، مرجع سابق ، ص ١٦ .

(٢) أنظر عواقب كلا الطريقتين في د. محمد ناصر ، اختاروا أحد السبلين الدين أو اللاديني ، المملكة العربية السعودية : الدار السعودية للنشر والتوزيع الطبعة الخامسة ، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م ، ص ٣١ - ٨٨ . وأنظر أيضا : الشيخ سفر الحوالي ، وباء العلمانية وهل له مبرر في العالم الاسلامي ، الحرم : مكتبة منار السيل ، الاسماعيلية : مكتبة منارة العلماء ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٩ ، ص ٥٤ - ١١١ .

(٣) سورة الزمر / الآية رقم ٢٩ .

(٤) أنظر : ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، مرجع سابق ، ج ٤ ، ص ٥٢ .

(٥) أنظر بعض محاولات تطوير مفهوم المصلحة الشرعية تنظيرا سياسيا في : سيف الدين عبد الفتاح ، مرجع سابق ، ص ٣٧٥ - ٣٩٩ .

(٦) أنظر مادة سوس في : ابن منظور ، مرجع سابق ، ص ٢١٤٩ - ٢١٥٠ .

- أن الدين ما دام هو رائد السياسة ، وما دام لم يحدد لها - على وضعها هذا - مضمونها قطعيا منصوبا عليه فإن أية سياسة - داخلية أو خارجية بصرف النظر عن محتواها - توافق قيم الدين وتسعى الى تحقيق مصالح العباد في المعاش والمعاد هي سياسة دينية ، ذلك أن "الشريعة مبناهما وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد ، وهي عدل كلها ، ورحمة كلها ، ومصالح كلها ، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل الى الجور ، وعن الرحمة الى ضدها ، وعن المصلحة الى المفسدة ، وعن الحكمة الى العبث ، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل ، فالشريعة عدل الله بين عباده ، ورحمته بين خلقه ، وظله في أرضه، وحكمته الدالة على صدق رسوله صلى الله عليه وسلم أتم دلالة وأصدقها وكل خير في الوجود فإنما هو مستفاد منها، وحاصل بها، وكل نقص في الوجود فسيبه من إضاعتها ... " (١) وحين تكون السياسة دينية بالمعنى السابق فإن وصف .. دينية، يستدعي أوصافا أخرى تتبع من قيم الشورى والعدالة والاصلاح والاستقامة ، والنفع ، ورفع الحرج ، والتيسير ، ومن ثم فهي سياسة شرعية. أما حين تخرج السياسة على ما يوافق الدين ، فهي سياسة لا دينية. ووصف لادينية يستدعي أوصافا أخرى تتبع من مضادات القيم التي منها الاستبداد، والجور ، والظلم ، والافساد ، والاعوجاج ، والضرر، والحرج ، والمشقة ، ومن ثم فهي سياسة غير شرعية .

- أن المسوس بالدين - وهو الدنيا - يفهم على معنيين ، الأول تصير فيه الدنيا مرادفة للحياة غير السرمدية التي تنتهي بانقضاء الآجال ووراثته الله الأرض ومن عليها ، وبهذا المعنى فإن الدنيا تقابل الآخرة حيث يقوم الناس لرب العالمين ، وتوفى كل نفس ما عملت . والثاني ترادف فيه الدنيا المعمورة ، حيث يتأكد الوجه العالمي للسياسة ، وحيث ضرورة نقل محتواها الديني الى شتى بقاع الأرض لتكون السيادة فيها للدعوة التوحيد . المعنى الأول يبدو فيه المجال الزماني الذي تدور فيه السياسة، والمعنى الثاني يبدو فيه مجالها المكاني . وكأنه مطلوب من الجماعة المسلمة بموجب شهودها الايماني أن تسعى لجعل الحياة مهما بلغ أجلها ، وأينما وجدت مقوماتها مسوسة بدين الاسلام ، كما أنه مطلوب منها أن تعلم أنه على قدر سعيها هذا يكون شهودها الايماني في الآخرة على الخلائق ، وهكذا يكون شهود الجماعة المسلمة بموجب سعيها لسياسة الدنيا بالدين مقدمة لشهودها الأخروي، ويتفرع عن ذلك أن الدنيا والآخرة كمجالين الأول -أي الدنيا- لعمل السياسة ، والثاني - أي الآخرة - لحصادها الجزائي يلتقيان ليكمل كل منهما الآخر ، فالدنيا مزرعة الآخرة، وعلى قدر العمل فيها يكون الحساب الأخروي ، كما يتفرع عنه أن السياسة ليست أنفلاتا لا رقيب عليها ولا حساب، انها إن أفلتت من رقابة الدنيا وحسابها ، لن تقلت في الآخرة من المسائلة والجزاء .

٧ - ويبقى أن للشهود الايماني في حراسة الدين وسياسة الدنيا به وجهتين بشريتين ، الأولى يجسدها المسلمون المنوط بهم الشهود ، وهذه الوجهة على ضربين ، أحدهما المسلمون الذي

(١) أنظر : ابن قيم الجوزية ، أعلام الموقعين ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٢

يقيمون على اقليم الدولة الاسلامية، والثاني المسلمون الذين يقيمون خارج هذا الاقليم خاصة في الدول التي تدين بحكم غير اسلامي . هذان الضربان يستويان رغم اختلاف الموقع - مكانا ومكانة - في المخاطبة بالتضامن والتعاون والاجتهاد لاكتساب أهلية الأمة الوسط المجعولة لنيل جدارة الشهود على غيرها من أمم الأرض بنص الآية ﴿وَكُنْزُكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾^(١) وبعبارة أخرى إن هذين الضربين لن يكونا جديرين بالشهود على غيرهم قبل أن يحققا شرائط الشهود ووظيفته بينهم أنفسهم ، ويقدموا النموذج والقوة لغيرهم . فأولى بهم أن يهيئوا للشهود موقعا في أنفسهم قبل أن يسعوا لتهيئة الموقع له في غيرهم . وقد ورد في قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ وَجَاهِلُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلِ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ﴾^(٢) بعض شرائط الشهود من ركوع وسجود وعبادات أخرى ، وفعل الخيرات ، والجهد في سبيل الله وإيتاء الزكاة والاعتصام بدين الله ، يؤكد ذلك قوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَاللَّهُ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾^(٣) ، فكل مجال اذن يجسد فيه المسلمون بينهم حقيقة العبادة لله والعبودية له هو من شرائط الشهود ، والله سبحانه عندما وعد المسلمين في قوله تعالى ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾^(٤) جعل ما وعد به منوطا بعبادتهم لله ، دون تحديد صريح لمجال هذه العبادة ، وهو ما يوحي بأنها تسع لكل مقام فيه لله عبادة ، وفيه للمسلمين فرصة لاثبات أنهم أهل لها بالطاعة والاستقامة^(٥) .

أما الوجهة الثانية فهي غير المسلمين الذين يريد الاسلام أن يجعلهم المسلمون مادة دعوته والمخاطبين بها ، وهؤلاء أيضا على ضريين . أحدهما غير المسلمين الذين تقبلهم الجماعة المسلمة كمواطنين يتمتعون بحماية الدولة الاسلامية بموجب ذمتهم أو أمانهم، فهؤلاء يدعون الى الاسلام

(١) سورة البقرة / الآية رقم ١٤٣

(٢) سورة الحج / الآيتان رقم ٧٧ ، ٧٨ .

(٣) سورة الحج / الآية رقم ٤١ .

(٤) سورة النور / الآية رقم ٥٥ .

(٥) يقول ابن تيمية " والعبادة والطاعة والاستقامة والزم الطريق المستقيم ونحو ذلك من الأسماء مقصودها واحد هو لها أصلان أحدهما أن لا يعبد إلا الله ، والثاني أن يعبد بما أمر وشرع لا بغير ذلك من الأهواء والبدع .." أنظر : تقي الدين أحمد بن تيمية ، العبودية ، القاهرة : للطبعة السلفية ، الطبعة الثالثة ، ١٣٩٨ هـ ، ص ١٧ .

فما قبلوا دعوته فيكون لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم ، واما بقوا على ذمتهم أو أمانتهم وفق التزامات متبادلة بينهم وبين المسلمين ، والثاني غير المسلمين الذين تفاصيل بينهم وبين المسلمين ديار يسكنونها ، ودول تستعلي فيها كلمتهم ، وهؤلاء أيضا يدعون الى الاسلام ، وموقفهم من الدعوة هو الذي يحدد امكانيات التعامل السلمي أو التعامل القتالي معهم والأصل في ذلك كله ﴿ لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا اليهم إن الله يحب المقسطين . إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون ﴾^(١) .

تلك كانت أبرز دلالات مفهوم الدولة في الإسلام حاول الباحث من خلالها تقديم رؤية اجتهادية للدولة السياسي وعناصر هذا المدلول^(٢) ، على أن صورة هذا المدلول وأبعدا أخرى له ستضع عقب الحديث عن النقطتين التاليتين.

(١) سورة الممتحنة / الآيات رقم ٨ ، ٩ .

(٢) وقد حدا الباحث في تقديم هذه المحولة الاستفادة من كتابات سابقة عن مفهوم الدولة إن في تنظيرها السياسي العام أو في موقعها من نظرية العلاقات الخارجية في الاسلام ، أنظر من هذه الكتابات على سبيل المثال ابن أبي الربيع ، مرجع سابق ، مقلمة د. حامد ربيع ، ج ١ ، ص ١٤٥ ، ص ٢٠٨ ، د. فحي الربيعي ، مرجع سابق : مواضع متفرقة ، د. محمد سليم العوا ، في النظام السياسي للدولة الإسلامية ، القاهرة : دار الشروق ، ط ١ ، ١٩٨٩ ، ص ٤٢ وما بعدها ، د. رضوان السيد ، الأمة والجماعة والسلطة - دراسات في الفكر السياسي العربي الاسلامي ، بيروت : دار اقرا ، طبعة أولى ، ١٩٨٤ ، مواضع متفرقة ، د. توفيق الشاوي ، فقه الشورى والاستشارة ، النصورة : دار الوفاء للطباعة ، ط ١ ، ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م ؛ الفضل شلق " أفكار حول الأمة والوحدة والدولة " ، الاجتهاد ، العدد الثاني عشر ، السنة الثالثة ، صيف ١٤١٢ هـ - ١٩٩١ م ، ص ٥ - ١٦ ، وله أيضا : " الأمة والدولة والنجبة " ، الاجتهاد العدد الرابع عشر ، السنة الرابعة ، شتاء ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م ، ص ٥ - ١٤ ، د. توفيق يوسف ، " الدولة الإسلامية " ، التوحيد ، العدد السابع عشر ، السنة الثانية ، رمضان ١٤٠٤ هـ - يونيو ١٩٨٤ ، ص ٣٨ - ٥٧ ، وأنظر أيضا :

- Justice Javid Iqbal , "The Concept of State in Islam", In Mumtaz Ahmed (ed), State , Politics and Islam , Washington : American Trust Publication , 1406 - 1986 , pp 37 - 50 , Majid Khadduri , "Nature of the Islamic State", in Islamic Culture , An English Quarterly , India : The Islamic Board , Golden Jubilee Commemoration Volume , 1927-1976 , pp 102 -110 ; Akram Raslan Deiranieh , "The Classical Concept of State in Islam", Unpublished Dissertation , Howard University , h.D., 1975 , pp 1-17; Manoucher Paydar, Aspects of the Islamic State: Religious Norms and Political Realities", Unpublished Dissertation , University of Utah , Ph.D. , 1972 , pp 7 - 42.

المبحث الرابع : أسس وجود حركة خارجية للدولة في الإسلام :

العرض السابق لدلالات مفهوم الدولة في الإسلام بأبعادها المتعددة يوحى بأن حركتها الخارجية لا تنطلق من غير أسس ، وأن شهودها الإيماني لا تنقطع وجهته بمجرد النظر إلى أحوال المستحقين رعويتها ممن يقطنون على أرضها ، وإلا ترتب على هذا الانقطاع تعطيل جوهر الشهود بتعطيل المستبطن فيه ، والمتضمن في طياته ، من ارادة الخير للانسانية جمعاء ، ودعوتها إلى ما يحياها ، وإزالة ما يكون قد علق بها من شوائب تحول بينها وبين الاستجابة لما تدعى اليه ، من أجل ذلك أوجب الله تعالى على الجماعة المسلمة أن تفيض بروح الإيمان التي تدب في أوصالها على من حولها ، فتخاطب فيهم الفطرة الخالصة من ارادة الارتباط بأي معبود من دون الله ، وتقدم لهم القدوة في كيفية التقاء الإيمان والحياة ، وإقبال كل منهما على الآخر ، دون تصادم أو فصام ، لالشيء من غرض عارض ، أو مصلحة أنانية ، أو استعلاء بالباطل ، وإنما لاظهار الحق والعدل في كلمة الدين ﴿ هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون ﴾^(١) .

هذه الحركة الفعالة هل تجيء من فراغ ؟ أم أن وراءها ما يسند لها من حجج ودوافع ومبررات ؟ والواقع أن نظرة الاسلام الى ضرورة وجود حركة للتعامل الخارجي للدولة تستند على أكثر من أسس ، يكمل بعضها البعض في تجسيد هذه الضرورة ويأتي في مقدمة ذلك :

١ - الاستجابة لنداء الفطرة في الوجود السياسي :

فحقيقة الدين مغروسة في طبائع الفطرة الانسانية ، كما أن الحاجة الى الأعلى الذي تؤول اليه المرجعية النهائية في تفسير حقائق الوجود ، وتدبير أمور العيش والارتزاق ، وكفالة الأمن والطمأنينة وتحقيق الخير تسوق الانسان غالبا الى البحث عن هذا الأعلى واتخاذ ملاذا وملجأ في الحياة^(٢) ، غير أن الانسان قد يهتدى - اذا ما سمت فطرته وظلت على نقائها - الى أن هذا الأعلى هو الله الواحد الذي لا شريك له ، الذي تجب طاعته وطاعة ما شرع وأنزل ، وطاعة من أرسل ، ومن ثم يدرك أن لا حرج عليه ولا ضرر اذا ما استقام على عبادة هذا الأعلى ، مستجيبا لنداء الله سبحانه ﴿ فاقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين

(١) سورة التوبة / الآية رقم ٣٣ ، سورة الصف / الآية رقم ٩ .

(٢) انظر بعض الآراء في فطرة الدين لدى الانسان بصفة عامة بصرف النظر عما يدين به في : د. محمد

عبدالله دراز ، الدين . بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الدين ، بدون ، د.ت ، ص ص ٨١ - ١٠٥ ، د. محمد

غلاب ، هذا هو الاسلام ، القاهرة : دار الشعب ، ١٩٥٩ ، ص ص ٧ - ١٣ ، محمد مهدي الأصفى ، دور

الدين في حياة الانسان ، بيروت : دار المعارف للطبوعات ، الطبعة الثالثة ، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ ، ص ١٥

وما بعدها .

القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون ﴿١﴾ ، ولا يعنى ذلك أن الاسناد سوى الفطرة يستجيب مباشرة أو يهتدى الى نداء التوحيد ، فذلك قد يأتى بعد عناء وجهد ومكابدة ، وتنقل بين الشك واليقين حتى يستقر على يقين الايمان الذى لا يساوره ريب ، ولقد ضرب لنا القرآن مثلاً لذلك فى رحلة أبى الانبياء ابراهيم عليه السلام نحو التوحيد (٢) .

أما إذا تعرضت فطرة الانسان الى ما يطمس الحق فيها والخير فان وجهة هدايته نحو الأعلى سوف تقوده الى الانحراف عن مقصود الدين الحق ، ومن ثم قد يجسد هذا الأعلى فى صنم أو وثن أو انسان، أو غير ذلك من المخلوقات - فى السماوات والأرض - التى هى فى جوهرها آلهة شتى ليست من الفطرة السليمة فى شىء ، ورغم ذلك يعبدها الانسان ويصر مستكبراً عليها مهما تيقن له أن هناك إلهاً أكبر منها (٣) ، ولكنه يتوهم أن ﴿ ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى ﴾ (٤) ، بل قد يعبدها لأنه ربي على ذلك ، وأقيم بفعل تدخل الغير فى تغيير فطرته ، كقول النبى صلى الله عليه وسلم "ما من مولود يولد الا على الفطرة ، فأبواه يهودانه أو ينصرانه ، أو يمجسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء ، هل تحسون منها من جدعاء ؟ ثم يقول (فطرة الله التى فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم) " (٥) .

من هنا تجلت احدى الحكم الإلهية فى ارسال الرسل سدا لحاجة الفطرة الانسانية إلى الدين ، فكانوا مبشرين للذين حافظوا على نقاء فطرتهم ، وتعانقوا مع الدعوة التوحيدية التى جاءت بها الرسل من عند الله ، ومنكرين للذين حرفوا فطرتهم - طوعاً أو كرها - فولوا ظهورهم لهذه الدعوة ﴿وما نرسل المرسلين إلا مبشرين ومنكرين فمن آمن وأصلح فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون . والذين كذبوا بآياتنا يمسه العذاب بما كانوا يفسقون ﴾ (٦) .

هذه الفطرة التى تسوق الانسان الى الارتباط بدين سماوى - أو غير سماوى - تكملها فطرة أخرى تحدث عنها المفكرون السياسيون منذ القدم وهى فطرة الحاجة الى الاجتماع الانسانى ، والتى بموجبها نقل عن الكثير منهم قولهم إن الانسان مخلوق اجتماعى - أو مدنى - بطبعه، فلا

(١) سورة الروم / الآية رقم ٣٠ .

(٢) سورة الأنعام / الآيات رقم ٧٤ ، ٧٥ ، ٧٦ ، ٧٧ ، ٧٨ ، ٧٩ ، ٨٠ ، ٨١ ، ٨٢ ، ٨٣ .

(٣) انظر أمثلة لهذه الآلهة المحرفة واشكالاً متعددة لها فى التاريخ الانسانى فى : د. محمد عبدالله دراز، مرجع سابق، ص ١ - ١٩ ، ص ١٠٩ - ١٨٢ .

(٤) سورة الزمر / الآية رقم ٣ .

(٥) رواه البخارى عن أبى هريرة . انظر : ابن حجر . مرجع سابق ، طبعة الريان، ج ٨ ، ص ٣٧٢ .

(٦) سورة الأنعام / الآيات رقم ٤٨ ، ٤٩ .

يستطيع أن يعيش بمفرده إلا اذا كان فوق البشر أى الها ، أو كان دونهم أى حيواناً ^(١) ، بيد أن تميز الفكر السياسى الإسلامى هنا ينبع من حقيقة رد هذا الطبع الى الفطرة التى ذكرها القرآن الكريم فى بعض آياته ووردت فى بعض أحاديث النبى صلى الله عليه وسلم على نحو ما سبق ، فضلاً على توضيح الأسباب التى تظهر هذا الطبع، وردها فى النهاية الى الله تعالى ، فالله هو الذى ركب فى الانسان عدم القدرة على الاستغناء بذاته فى تدبير معاشه وأمنه ، ليشعره دائماً بأنه مخلوق ناقص عاجز محتاج الى غيره ، وليستشعر دائماً جلوى اللجوء الى أخيه الانسان تعاوناً وتآزراً ليكمل كل منهما الآخر ، وكأن الله يريد - وهو أعلم بذلك - أن يقطع على الانسان سبيل الاستعلاء على غيره ، أو التكبر عليه ، وسبيل اعتزال الحياة والناس أو الانزواء عن تحصيل مقاصد الخير منهم أو لهم ^(٢) .

(١) انظر رؤية بعض المفكرين المسلمين وغير المسلمين حول الأسس الفطرية أو الطبيعية لنشأة الدولة. فى د. حورية مجاهد ، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده ، القاهرة : الأنجلو المصرية ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٦ ، مواضع متفرقة .

(٢) يقول الماوردى " اعلم أن الله تعالى لناقد قدرته ، وبالعكس حكمته ، خلق الخلق بتدبيره ، وفطرهم بتقديره ، فكان من لطيف مآدبر ، وبديع ما قدر ، أن خلقهم محتاجين ، وفطرهم عاجزين ، ليكون بالغنى متفرداً ، وبالقدرة مختصاً . حتى يشعروا بقدرته أنه خالق ، ويعلموا بغناؤه أنه رازق ، فنذعن بطاعته رغبة ورهبة ، ونقر بنقصنا عجزاً وحاجة وإنما خص الله تعالى الانسان بكثرة الحاجة ، وظهور العجز ، نعمة عليه ، ولطفاً به ، ليكون ذل الحاجة ، ومهانة العجز . يمنعانه من طغيان الغنى ، وبغى القدرة ، لأن الطغيان مركوز فى طبعه اذا استغنى ، والبغى مستول عليه اذا قدر .

وقد أنبأ الله تعالى بذلك عنه ، فقال (كلا ان الانسان ليطغى أن رآه استغنى) ثم ليكون أقوى الأمور شاهداً على نقصه ، وأوضحها دليلاً على عجزه .. " انظر : الماوردى ، أدب الدنيا والدين ، حققه د. مصطفى السقا ، القاهرة : مطبعة الحلبي ، الطبعة الرابعة ، ١٣٩٣ هـ - ١٩٧٣ ، ص ١٣٢ ؛ ويقول ابن تيمية " يجب أن يعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين بل لا قيام للدين الا بها ، فان بنى آدم لاتتم مصلحتهم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم الى بعض ، ولا بد لهم عند الاجتماع من الحاجة الى رأس " ثم نقل بعض الأحاديث النبوية فى ذلك وأضاف " فأوجب صلى الله عليه وسلم تأمير الواحد فى الاجتماع القليل العارض فى السفر ، تنبيهاً بذلك على سائر أنواع الاجتماع ، ولأن الله أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ولا يتم ذلك إلا بقوة وإمارة . وكذلك سائر ما أوجبه من الجهاد والعدل ، وإقامة الحج والجمع والأعياد ، ونصر المظلوم ، وإقامة الحدود ، لاتتم الا بالقوة والإمارة "

-انظر : ابن تيمية ، السياسية الشرعية فى اصلاح الراعى والرعية ، تحقيق محمد ابراهيم البنا ومحمد أحمد عاشور ، القاهرة : دار الشعب ، ١٩٧١ ، ص ص ١٨٤ - ١٨٥ .

أما ابن خلدون فيمضى فى السياق نفسه ليقول " ان الاجتماع الانسانى ضرورى . ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم الانسان مدنى بالطبع ، أى لابد له من الاجتماع الذى هو المدينة فى اصطلاحهم ، وهو معنى

وتستبج الحاجة الى الاجتماع فطرة الحاجة الى من يكفل له - أى الاجتماع - بقاءه وأمنه ويحفظه من نوازع الاختلاف والتصارع ، وهى الفطرة التى دعت بعض المفكرين المسلمين - تفرغاً من فطرة أن الانسان كائن اجتماعى - الى القول بأن هذا الانسان نفسه كائن سياسى ، وهذا هو الذى يقود الى تكوين المجتمع السياسى - ما دامت الصبغة السياسية أمتداداً للصبغة الاجتماعية فى حركة الانسان - من انقسام البشر الى فريقين ، احدهما يحكم - بفتح الياء وضم الكاف - والآخر يحكم - بضم الياء وفتح الكاف - احدهما يملك سلطة الأمر والنهى والتدبير ، والآخر لا يملك الا استقبال الأمر والنهى والتدبير ، بالقبول ، أو الرفض حسب مقتضيات الطاعة الشرعية ^(١) ، والفيصل فى رد الاختلاف بينهما الاحتكام ، الى ما شرع الدين وفصل ^(٢) فان تنازعت فى شئ فردوه الى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً ^(٣) .

فالفطرة اذن هى التى تربط الحاجة الى الدين بالحاجة الى الاجتماع والحاجة الى سلطة تنطلق من الدين لتسوس الاجتماع على مقتضاه ، ولهذا دلالاته بالنسبة لحركة التعامل الخارجى للدولة الاسلامية، ومنها :

- أن الدين الاسلامى - اذ يلبي نداء الفطرة الى التسليم بالاذعان الى قوة أعلى من قوة الانسان ، وأبقى بالفهم السابق - انما يرادف بين هذه القوة وقوة التوحيد ، ومن ثم يطلب من الاجتماع الانسانى محصلة التقاء الانسان بأخيه الانسان، ومن الكيان السياسى الذى ينظمه -

العمران وهذا الاجتماع ضرورى للنوع الانسانى ، والا لم يكمل وجودهم ، وما اراده الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه اياهم ثم ان هذا الاجتماع اذا حصل للبشر كما قررناه ، وتم عمران العالم بهم فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض لما فى طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم ، وليست السلاح التى جعلت دافعه لعدوان الحيوانات العجم عنهم كافية ، فى دفع العدوان عنهم ، لأنها موجودة لجميعهم ، فلا بد من شئ آخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض ولا يكون من غيرهم ، لقصور جميع الحيوانات عن مداركهم والهاماتهم ، فيكون ذلك الوازع واحدا منهم ، يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة حتى لا يصل أحد الى غيره بعدوان ، وهذا هو معنى الملك ...

- انظر: مقدمة ابن خلدون ، مرجع سابق ، ص ٤١ - ٤٢ .

- وانظر فى تناول هؤلاء المفكرين السياسيين لظاهرة الاجتماع السياسى أيضا :

-Horoon Khan Sherwani, op.cit., PP.67-223 .

- وانظر فى هذه الظاهرة عموماً فى الفكر السياسى الاسلامى :

-Tareq Y.Ismael and Jacqueline S.Ismael, Government and Politics in Islam, Great Britain: Frances Pinter Publishers Limited, 1985, PP.3-23.

(١) يراجع ما نقل آنفاً من أقوال لبعض هؤلاء المفكرين فى المرجع السابق.

(٢) سورة النساء / الآية رقم ٥٩ .

الدولة - أن يتجرد كلاهما في توجهه العقيدى والسياسى بل الحضارى كله من كل ما لا ينبثق من نبع التوحيد ، من حيث المصدر ، وكل ما لا ينتهى الى مورده من حيث المال ، على أن يسرى ذلك على كل وجوه حركة الدولة ووجهاتها ، بل وعلى مقاصدها وأغراضها .

- كما أن الأمور تزول الى الفوضى اذا لم يكن لها نظام محدد أو منهج واضح ، فكذلك الاجتماع الانسانى مفض الى الفوضى الشاملة إن لم يجد الوازع السياسى الذى يقوده ويحتويه فى بنية حضارى ، يضبط حركته ويوجهه الوجهة السليمة فى الحياة ، التى قوامها كتاب يؤسس محتوى هذه الوجهة ، وميزان يحدد المنهج العادل لها ، وحديد يظهر البأس الشديد والمنافع الخيرة فيها ، وذلك بعض ما يتبادر فهمه من قوله تعالى ﴿لقد ارسلنا رسلنا بالبينات وانزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وانزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس وليعلم الله من ينصره ورسله بالغيب ان الله قوى عزيز﴾^(١) .

- ومقتضى الكلام السابق أن الدين - اذ يتوافق والطابع الفطرى فى الانسان فى ميله الى المدنية والاجتماع - لا يسلم بأية محصلة لهذا الاجتماع وتلك المدنية ، ذلك أنه انما ينشأ من الاجتماع الانسانى التعارف ، ولا يتحقق التعارف بدون تواصل وتبادل للمعارف والمنافع ، كما لا يتحقق بدون اتاحة الفرصة للشعوب كافة والقبائل فى تقديم عطائها دون تميز - بقطع النظر عن مصدره وشكله - ولا يتحقق كذلك دون أن تحكمه قيم المسابقة فى الخيرات والكرم والتقوى ، وكف الأذى إلا بالحق ، وذلك ما يستبطنه قوله تعالى ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن اكرمكم عند الله اتقاكم إن الله عليم خبير﴾^(٢) ، ناهيك عن عدم تحقق الاجتماع وبالخصام والتنازع المفضيين الى القطيعة ، ويدور أن ذلك كان من أولويات منهج النبوة فى اصلاح الاجتماع الانسانى ﴿كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه وما اختلف فيه الا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه والله يهدى من يشاء الى صراط المستقيم﴾^(٣) .

- ان الدولة كمحصلة أساسية وضرورية للاجتماع الانسانى ، اذ تظهر الوجه السياسى فيه وتقننه ، لا يقف واجبها عند تلبية الطموحات أو الحاجات - على تنوعها عند حدود المتاح داخليا بل ان من واجبها كذلك ان تكمل النقص فى اشباع ذلك باستجلاب المتاح من خارجها ، وفق ضوابط تبادل المنافع بين الناس مما يقره الشرع ، على أن الدولة باستجابتها لما يفرضه الواقع المعاش لا ينبغي أن تختزل رسالتها الحضارية فى الاستخلاف والعمران فى التحول إلى ما يمكن

(١) سورة الحديد / الآية رقم ٢٥ .

(٢) سورة الحجرات / الآية رقم ١٣ .

(٣) سورة البقرة / الآية رقم ٢١٣ .

تسميته بمخزن الاشباع - المادى وغير المادى - إن ذلك جزء من رسالتها فى أداء الامانات الى أهلها وتصريفها بالعدل بينهم ﴿١﴾ إن الله يأمركم أن تؤدوا الامانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل ﴿٢﴾ أما الجزء الآخر الأسمى والأعلى فيمكن فى أداء أمانه تبليغ الدعوة الى العالمين، وهذه أمانة يجب أن يكون أداء الامانات داخليا قاعلة راسخة للقيام بها، وعندها نستطيع القول بأنه ليس ثمة ازدواجية أو تضارب فى نظرة الدولة الى كيفية تحقيق أمانات الدين داخليا وخارجيا - أن الاسلام - اذ يربى المجتمع المؤمن على الفطرة النقية الخالصة من كل شوائب الاشراك والخروج على مقتضى الدين الصحيح - إنما يرتب عليه بذلك تبعات وتبعات فى ان ينقل ماريى عليه - أى المجتمع المؤمن - الى غيره من المجتمعات ، ليحفظ فيها كذلك - مثلها فى ذلك مثله - أصالة الفطرة النقية الخالصة ، وليزيل ماران على فكرها وواقعها من غبش وظلمات ، وهو بذلك - أى الاسلام - كأنما يريد أن تعود الانسانية كلها بمسلمها وغير مسلمها الى الأصل السوى الفطرى فى الخلقة والنشأة ، وأن لا يقف المسلمون ازاء أية محاولة لطمس هذا الأصل السوى ، أو الخروج عليه ، بالعوج والزلل ، سواء قبلهم ، أو تجاه غيرهم موقف للتراجع أو الانسحاب ، من مواجهة هذا الفساد ، ومجاهدته ، وإلا وضع الشهود الايمانى ، المنوط بهم واجبا ورسالة - بالمعنى السالف الاشارة اليه فى موضع سابق - موضع التهمة والتشكيك ، وليس هناك أدعى للجهاد من واجب التصدى لمحاولة اخراج الانسان - مهما كان موقعه ومقامه - مما أراده الله تعالى له ، أو محاولة سلخه من داعى الخير الذى غرس فيه ليكون بشرا سويا .

٢ - نظرة الاسلام الى واجب المسلم فى الحياة عامة، والسياسية خاصة :

فالمسلم فى نظر الاسلام ذو مسؤولية وتكليف^(٣) ، وصاحب رسالة سامية لامناس من ابلاغها ، ومن ثم يلزمه الاسلام أن يتزود لها بخير الزاد ، معنويا بأن يتاح له امكان التربية على

(١) سورة النساء / الآية رقم ٥٨ .

(٢) انظر بعض أبعاد هذه المسؤولية وذلك التكليف فى : الراغب الاصفهاني، تفصيل انشأتين وتحصيل السعادتين ، القاهرة : المكتب الفنى للنشر ، سلسلة الثقافة الاسلامية رقم ٢٨ ، ١٣٨٠هـ - ١٩٦١ ، ص ص ٤ - ٦٠ ؛ اللوردى ، أدب الدين والدنيا، مرجع سابق ، ص ص ٩٤ ، ١٣١ ؛ د. محمد عبدالله دراز ، دستور الأخلاق فى القرآن . دراسة مقارنة ، ترجمة د. عبد الصبور شاهين ود. السيد محمد بلوى ، بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٩٨٥ ، مواضع متفرقة ؛ د. فتحى الدينى ، مرجع سابق ، ص ص ٤٩٦ - ٥٠٣ ؛ د. محمد غلاب ، مرجع سابق ، ص ص ٤٧ - ٥٨ ؛ د. نبيه عبدالرحمن عثمان ، الانسان الروح والعقل والنفس، المملكة السعودية : ادارة الصحافة والنشر برابطة العالم الاسلامى ، سلسلة دعوة الحق - العدد السبعون ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧ ، ص ص ١٢ - ١٧٣ ؛ د. على شريعتى ، الاسلام والانسان ، القاهرة : المختار الاسلامى ، د.ت ، ص ص ٢ - ٢٣ ؛ د. محمد سعيد البوطى ، منهج الحضارة الانسانية فى القرآن ، دمشق : دار الفكر ، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ ، ص ص ٢٥ - ٤٣ ، ص ص ٤٥ - ٩١ ؛ سيد قطب ، مقومات التصور الاسلامى ، القاهرة : دار الشروق ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ ، ص ص ٣٦١ - ٣٧٦ ؛ د. ماجد عرسان الكيلانى ،

القيم الإيمانية الخالصة من أية شائبة شركية ، وماديا بأن تمهد له سبل المعاش الطيب ، والتوازن في تيسير التزود بكلا الزادين هو الذى يضمن تحصين المسلم ضد مرضين اثنين، مرض الانسحاق في ماديات الحياة الذى قد يلغى من حياته كل سعى إلا السعى الى طلب الرزق وتأمينه ، ومرض الاستغراق في زهد الحياة الذى قد يؤول الى احتقارها واحتقار كل سعى فيها ، وكلا المرضين اذا استحكما يبعدان المسلم عما اراده الاسلام منه ، وما اراده الاسلام منه لا يعدو أن يكون الوعى بعناصر النموذج التربوى الفريد الذى يمثله اذ تربي عليه ، والوعى بضرورة الوقوف عند أوامره ونواهيه ، ثم الوعى بأن من تبعات هذا النموذج ولزومياته أن لا يرضى به على غيره ، غير أن الاسلام اذ يترك له حرية الحركة في نشر نموذجه التربوى فانه يلزمه بأن لا تكون حركته هذه نشاذا عن حركة أمة الدعوة ، ذلك أنه ينظر الى الانسان المسلم على أنه جزء منها وامتداد طبيعى لها ، وكذلك يجب ان يثبت في خلده ، بل وكذلك يحرص الاسلام على ان يكون المسلم كذلك أبدا ، ألم يقل النبی صلى الله عليه وسلم " . المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا ، وشبك بين أصابعه " ^(١) ، وفي الحديث الآخر " مثل المؤمنین فی توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد اذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى " ^(٢) ، بعبارة أخرى إن الاسلام يريد من المسلم :

- أن يكون على بصيرة بالفعل المختص بالانسان ، وهو أولا عمارة الأرض بالعدل، المذكورة في قوله تعالى "واستعمركم فيها" ^(٣) ، وذلك بتحصيل ما به ترجية المعاش لنفسه ولغيره، وثانيا عبادة الله المذكورة في قوله تعالى ﴿وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون﴾ ^(٤) وذلك هو الامثال للبارى عز وجل في أوامره ونواهيه ، وثالثا خلافته المذكورة في قوله تعالى ﴿ويستخلفكم في الأرض فينظر كيف تعملون﴾ ^(٥) وغيرها من الآيات ، وذلك هو الاقتداء بالبارى سبحانه على قدر طاقة البشر في السياسة ، باستعمال مكارم الشريعة، التى هى الحكمة والقيام بالعدالة

مقومات الشخصية المسلمة أو الانسان الصالح ، قطر : رئاسة المحاكم الشرعية ، كتاب الأمة رقم ٢٩ ، مايو ١٩٩١م - شوال ١٤١١ هـ ، ص ٤١ وما بعدها . وانظر أيضا:

- William A.Bijlefeld, "On Being Muslim", in Yvonne Yazbeck Hadad, Byro Haines and Ellison (eds.). The Islamic Impact, New York :Syracuse University Press, 1984, PP. 219 - 239 , Frederick M.Denny, Islam and The Muslim Community, San Francisco :Harper & Row Publishers, 1987, pp 40 - 75

(١) رواه البخارى ومسلم عن ابي موسى واللفظ للبخارى . انظر : ابن حجر ، مرجع سابق ، طبعة الكليات الازهرية ،

ج ١٠ ، ص ١٨٠ ، صحيح مسلم بشرح النووي ، مرجع سابق ، ج ٦ ، ص ١٣٩

(٢) رواه مسلم عن النعمان بن بشير ، انظر صحيح مسلم بشرح النووي ، مرجع سابق ، ج ١٦ ، ص ١٤٠ .

(٣) سورة هود / الآية رقم ٦١ .

(٤) سورة الناريات / الآية رقم ٥٦ .

(٥) سورة الأعراف / الآية رقم ١٢٩ .

بين الناس ، والحلم والاحسان والفضل ، والقصد منها ان تبلغ الى جنة المأوى ، وجوار رب العزة تعالى ، وكل ما أوجد لفعل ما فشرفه بتمام وجود ذلك الفعل منه ، ودنايته بفقدان ذلك الفعل منه ^(١) .

- كذلك أن يعي أن سعيه لنشر نمودجه القيمي هو جزء من سعيه الشامل في الحياة وأنشاق منه ، في تعايق وتكامل وتواصل ، إنه سعى لاحظ فيه لتواكل أو عجز ، ولا بقاء معه لفراغ أو تعطل ، والمسلم بسعيه هنا إنما يوفى ديناً واجب الاستحقاق ، وصدقة لا تقبل إبطاء الأداء ، أو التصل منها ، بقطع النظر عن صغر الجهد المبذول في ذلك أو عظمه ، وتلك مسلمات يمكن فهمها دون عناء أو مشقة من حديث النبي صلى الله عليه وسلم "على كل مسلم صدقة ، قيل : أرايت ان لم يجد ؟ قال يعمل يديه فينفع نفسه ، ويتصدق . قال أرايت إن لم يستطع ؟ قال : يعين ذا الحاجة الملهوف . قال : قيل أرايت إن لم يستطع ؟ قال يأمر بالمعروف أو الخير . قال أرايت ان لم يفعل ؟ قال يمسك عن الشر فانها صدقة " ^(٢) .

- أن يحرص على أن يشكل مع أخيه المسلم جبهة قوية متماسكة تتمخض عنها بحق أمة الدعوة ، القادرة على تبليغها للناس كما شرع الله وبما أوجب ، وهذا يفترض من ناحية أن تستعلى قيم الدعوة وتسود بين المسلم وأخيه المسلم أولاً ، وقوام ذلك قوله تعالى ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله أولئك سيرهم﴾ الله إن الله عزيز حكيم ^(٣) ، كما يفترض من جهة أخرى أن ينأى المسلم عن كل ما يحيق الأذى أو البلاء بأخيه المسلم ، تحصيناً له وتقوية على أداء المنوط به ، وضماناً لأن يجد له عوناً وعدة في طريق الدعوة ، فخير المسلمين للمسلمين "من سلم المسلمون من لسانه ويده" ^(٤) كما أن من مقتضيات حفظ المسلم للمسلم ما ورد في الحديث "أنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً ، قالوا : يا رسول الله : هذا ننصره مظلوماً فكيف ننصره ظالماً . قال تأخذ فوق يده" ^(٥) .

- أن يدخل المسلم عمله وسعيه بالمعنى السابق في عداد مبدأ النصح لله ولكتابه ورسوله ، مهما بلغ اجتهاده في ذلك ، وهنا ينبغي التذكير بثلاثة أمور ، أولها أن فهمه للنصح يجب أن يتسع قدر الامكان ليتطابق واتساع ما يندرج تحت مفهوم النصح ووجهاته ، فالمشاركة بانفاق

(١) انظر بتصرف يسير : الراغب الأصفهاني ، النريعة الى مكارم الشريعة ، تحقيق ودراسة د. أبو اليزيد العجمي ، القاهرة : دار الصحوة ، المنصورة : دار الوفاء ، الطبعة الأولى ١٤٠٥ - ١٩٨٥ ، ص ص ٩٠-٩١ .

(٢) رواه مسلم عن سعيد بن أبي يردة عن أبيه عن جده . انظر صحيح مسلم بشرح النووي ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ١٠ .

(٣) سورة التوبة / الآية رقم ٧١ .

(٤) رواه مسلم عن عبد الله بن عمرو بن العاص . انظر صحيح مسلم بشرح النووي ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ١٠ .

(٥) رواه البخاري عن أنس . انظر : ابن حجر ، مرجع سابق ، طبعة الكليات الأزهرية ، ج ١ ، ص ١٧٩ .

الأموال لتقوية مركز الدعوة والدعاة نصيح ، والجهاد بالنفس نصح ، والحفاظ على نقاء الدعوة قيما ومنهجاً وتطهيرها من أية شائبة نصح ، والحرص على هداية الناس وفقها نصح ، كل ذلك حسب ما يتحمله مفهوم النصح الوارد في حديث "الدين النصيحة . قلنا : لمن ؟ قال : لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم" ^(١) ، والأمر الثاني أن لا يقل حرصه على بذل النصح لأخيه المسلم عن حرصه على بذله لغير المسلم لما جاء في حديث جرير بن عبد الله "بايعت رسول الله صلى الله عليه وسلم على إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة والنصح لكل مسلم" ^(٢) ، أما الأمر الثالث فهو أن يبذل النصح قدر ما في الوسع ، ولا حرج على المسلم في ذلك ، مادام يؤدي ما في طاقته لقوله تعالى ﴿ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرج . إذا نصحوهم فاعملوا﴾ ^(٣) .

- أن يتحلى بروح الجهاد والاستعداد الدائم لبذل النفس رخيصة في سبيل الله ، فصاحب رسالة الدعوة ينبغي أن يكون مستعداً للتضحية في سبيلها ، وإن كلفه ذلك حياته ، وحين يكون المسلم مهتماً لذلك فسوف يجعل حرصه على حياته مرادفاً لحرصه على نشر رسالة الإيمان وموازيها ، خاصة إذا علم أنه مجزى على ذلك في دنياه وآخرته ﴿والذين جاهلوا فينا لهديتهم سبيلنا وإن الله لمع المحسنين﴾ ^(٤) فان شارك في الجهاد مباشرة فقد وقع أجره على الله ، لما ورد في الحديث النبوي "لغدوة في سبيل الله أو روحه خير من الدنيا وما فيها" ^(٥) وفي رواية "غدوة في سبيل الله أو روحه خير مما طلعت عليه الشمس وغربت" ^(٦) ، وإن جهز مجاهداً أو خلفه بالخير كان له من الأجر مثل ما للمشارك في الجهاد بنفسه ، لقول النبي صلى الله عليه وسلم "من جهز غازياً فقد غزا ، ومن خلف غازياً في أهله فقد غزا" ^(٧) شريطة أن لا يكون من غير أولى الضرر لقوله تعالى ﴿لا يستوى القاعدون من المؤمنين غير أولى الضرر والمجاهدون في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدین درجة وكلا وعد الله الحسنى وفضل الله المجاهدين على القاعدین أجراً عظيماً درجات منه ومغفرة ورحمة وكان الله غفوراً

(١) رواه البخاري عن تميم الداري ، انظر : ابن حجر ، مرجع سابق ، طبعة الريان ، ج ١ ، ص ١٦٦

(٢) رواه البخاري عن جرير بن عبد الله . انظر : ابن حجر ، مرجع سابق ، طبعة الكليات الأزهرية ، ج ١ ، ص ٢٢٣

- ٢٢٦ .

(٣) سورة التوبة / الآيات رقم ٩١ ، ٩٢ .

(٤) سورة العنكبوت / الآية رقم ٦٩ .

(٥) رواه مسلم عن أنس بن مالك . انظر : صحيح مسلم بشرح النووي ، مرجع سابق ، ج ١٣ ، ص ٢٦

(٦) رواه مسلم عن أبي أيوب . انظر : المرجع السابق ، ج ١٣ ، ص ٢٧ .

(٧) رواه مسلم عن خالد الجهنى . انظر : المرجع السابق ، ج ١٣ ، ص ٤٠ .

رحيما ﴿^(١)﴾ ، وقد روى في حديث أبي اسحق (أنه سمع البراء يقول في هذه الآية "لا يستوى القاعدون من المؤمنين والمجاهدين في سبيل الله" ، فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم زيدنا بكف يكتبها ، فشكا اليه ابن أم مكتوم ضرارته ، فنزلت الآية ﴿لا يستوى القاعدون من المؤمنين غير أولى الضرر﴾ ^(٢) .

- أن يحسن معرفة فقه التعامل مع غير المسلمين ، فيعرف الفرق بين الكتابي وغير الكتابي ، والجزية والذمة ، وكذا حقوقه وواجباته قبلهم ، وأسس العدل في النظر اليهم ونهج دعوتهم الى الاسلام ، والمسلك الاسلامي حال قبولهم منطق الدعوة ، وحال رفضهم له وقد سبق القول إن مدار ذلك كله ما ورد في سورة الممتحنة في الآيتين الثامنة والتاسعة ، فضلا على ما ورد من آيات وأحاديث نبوية كشفت عن تفاصيل هذا المدار ، ان من زمن السلم أو في زمن القتال والحرب .

وإذا كان الانسان هو مناط الاختصاص البشري للدولة ، ومادة حركتها ووجهة نشاطها داخليا وخارجيا - بقطع النظر عن الشرعة التي يقيم عليها - إلا أن هذه الشرعة تمارس من وجهة نظر الاسلام دورا حاسما في تحديد موقف الدولة الاسلامية الواجب اتخاذه تجاه المقيم بها وغير المقيم بها مسلما أو غير مسلم، وهو الموقف الذي يفرض الاسلام إلا أن تحكمه اعتبارات العدل والخير، وإرادة الحسنى، وكف الأذى ما لم تنتهك حقوق الله وحدوده أو يعتدى عليها ^(٣) .

٣ - عالمية الوجه السياسي في الدعوة :

ليس ثمة ما يدعو إلى تكرار ما سبق قوله - في موضع آخر - عن الدعوة مضمونا ومنهجيا وشروطا ووجهات ^(٤) ، والمقام هنا ليس مقام الدفع بالبراهين أو الحجج القاطعات على عالميتها ، فليس ذلك موضعه ^(٥) ، لكن يكفي تسليط بعض الأضواء على دلالات هذه العالمية وآثارها في تأكيد وجود واجب خارجي على الدولة الاسلامية، ومن ذلك :

- أن الدعوة التي تتحمل الدولة الاسلامية واجب ابلاغها لاتخص في المخاطبة بها قطاعا من الناس، دون غيرهم ، هم الذين ظهرت بين ظهرائهم فرفضها بعضهم، وأقام عليها بعضهم ، وأسسوا لها دولة منذ الهجرة في عصر النبوة ، بعبارة أخرى إن انزال الدعوة بين العرب وبلغتهم

(١) سورة النساء / الآيتان رقم ٩٥ ، ٩٦ .

(٢) رواه مسلم . أنظر : صحيح مسلم بشرح النووي ، مرجع سابق ، ج ١٣ ، ص ٤٢ . وأنظر ماأوردته ابن كثير في

تفسيره ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ص ٥٤٠ - ٥٤١ .

(٣) انظر ماورد من حنيث عن الاختصاص البشري للدولة الاسلامية في هذه الدراسة .

(٤) انظر : مصطفى منجد ، الأبعاد السياسية في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ص ٧٥٩ - ٧٦٥

(٥) انظر : بحث د. سيف الدين عبد الفتاح عن قيم التعامل الخارجى في الاسلام ضمن مشروع بحث "العلاقات الدولية

في الاسلام" وهو قيد النشر، ويتولى نشره المعهد العالمي للفكر الاسلامي .

لم يكن ليحجب امتداد خطابها الى غيرهم من أمم الأرض وشعوبها ودولها ، وإلا لاتهمت في عالميتها من وجوه عديدة، وجه التناقض بين ما تحدثت عنه الآيات القرآنية والأحاديث النبوية بشأن هذه العالمية ، وبين واقع اقتصارها على نطاق محلي ضيق لا يتعدى حدود شبه الجزيرة العربية ، ووجه التناقض بين ما هو متضمن في هذه النصوص المنزلة من دحض للقبليّة والعصبيّة ، ورفض لهما وبين واقع تخصيص الدعوة واتجاهها الى العرب عامة وقريش خاصة، ووجه التناقض بين كونها رسالة عالمية خاتمة لكل البشر وبين واقع قصر خاتمة الرسالة على بعض الناس وهم القلة دون بعضهم الآخر وهم الأكثرية ، ثم وجه التناقض بين دعوى محدودية نطاقها ، وبين ما بذل من سعى وجهاد ، أخرجها من هذه المحدودية الى غير العرب ، من هنا تبلو بلاغة ابن بطال حين قال "إنّ الوحي كله متلوا أو غير متلوا إنما انزل بلسان العرب ، ولا يرد على هذا كونه صلى الله عليه وسلم بعث الى الناس كافة ، عربا أو عجماء وغيرهم ، لأن اللسان الذي نزل عليه به الوحي عري ، وهو يبلغه الى طوائف العرب ، وهم يترجمون لغير العرب بالسنتهم " (١) .

- كما أن مقتضى عالمية الدعوة أن لا يحتكر جدارة الايمان بها شعب أو دولة بعينها، والا لسقطت معايير العدل في الثواب والعقاب والجنة والنار ، بين المؤمن بالدعوة الجدير بها دون غيره ، والكافر بها وان لم يبلغه ، ولضاقّت حدود الايمان وجمدت عند طائفة من الناس ، ومن ثم لا تسع نطاق الكفر ، ولكتب على بعض البشر خلود الايمان واستحقاقه ، وعلى بعضهم خلود الكفر واستقراره ، ولفتح باب الشقاق والعدا بين الفريقين بسبب ما عليه كل فريق من ايمان أو كفر ، ولذلك فإن نطاق الايمان بالدعوة يشمل كل من انضم الى جماعة المؤمنين ، وأنتظم في سلك أوامرها ونواهيها ، ويتساوى الكل في هذه الجدارة ، وإنما تتفاوت الجدارة حقا في صدق الايمان ، والسابقة في تقديم البراهين على ذلك ، تضحية بالنفس والمتاع ، فهنا يختلف المسلمون ، وذلك بعض ما يتبادر فهمه من قوله تعالى ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرَ أُولَى الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً ، وَكَلا وَعَدَ اللَّهُ الْحَسَنَى وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا . دَرَجَاتٍ مِنْهُ وَمَغْفِرَةً وَرَحْمَةً وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا ﴾ (٢) ، وقوله تعالى ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَتَفَقَّهُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ أُولَئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدِ وَقَاتَلُوا وَكَلا وَعَدَ اللَّهُ الْحَسَنَى وَاللَّهُ يَمَّا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴾ (٣) ، وما ورد في حديثي "خيركم قرني ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم" (٤) و"يأتي على الناس زمان يغزو

(١) نقله ابن حجر في : فتح الباري ، مرجع سابق ، طبعة الكليات الأزهرية ، ج ١٩ ، ص ١٢ .

(٢) سورة النساء / الآيتان رقم ٩٥ ، ٩٦ .

(٣) سورة الحديد / الآية رقم ١٠ .

(٤) نقله ابن حجر فيما لورده ابن بطال في معرض تعليق الأخير على حديثه "يأتي زمان يغزو غم الناس..." المثبوت في

المن عقب هذا الحديث مباشرة . انظر ابن حجر ، مرجع سابق ، طبعة الكليات الأزهرية ، ج ١٢ ، ص ٤٥ .

فنام من الناس، فيقال : فيكم من صحب النبي صلى الله عليه وسلم ؟ فيقال : نعم . فيفتح عليه .
ثم يأتى زمان فيقال : فيكم من صحب اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ؟ فيقال : نعم .
فيفتح عليه . ثم يأتى زمان فيقال : فيكم من صحب صاحب أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ؟ فيقال : نعم فيفتح " (١) .

- ثم إن هناك تلازما بين عالمية الدعوة وأبديتها ، على معنى أنها لا تختص بزمان ومكان محددين ، إنها عالمية فوق المكان وفوق الزمان ، تخاطب البشر أينما حلوا ، وإن تباعدت بهم الحدود الطبيعية أو غير الطبيعية ، وتخاطبهم فى أى عصر عاشوا ، وإن قدمت بهم العهود وتعاقبت عليهم السنون ، والا لأضحت عالمية الدعوة لحظية فى زمانها ومكانها ، ولصارت - كتعبير عن الدين الخاتم - مقنونا فى مصداقيتها ، ولوقع ظلم على بعض الأزمنة والأماكن لعدم تساويها مع غيرها فى التعرض لخطاب الدعوة ، ومن هنا استمدت عالميتها وأبدية حفظها ممن لا يستغرقه زمان ولا مكان ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾ (٢) فالحفظ فى كل مكان، والحفظ فى كل زمان، كما استمدت ابدية ابلاغها من وجود طائفة ، أو جيل إيماني يتولى حراسة هذا الحفظ حتى يرث الله الأرض ومن عليها ، طبقا لما جاء فى الحديث النبوى "لا تزال طائفة من أمتى ظاهرين على الحق لا يضرهم من خلفهم حتى يأتى أمر الله وهم كذلك" (٣) .

- كما أن عالمية الدعوة يحكمها منطق واحد ولغة واحدة فيما تريده من الناس كافة، وما تلزمهم به، فالتوحيد جوهرها ، وما تريده من الناس على قدم سواء هو أن يدينوا للرب واحد ، أما ما تلزمهم به فهو أن ينتهوا عند أوامره ونواهيه ، بلا اكراه أو ارغام ، على أن تترك سعة للقائمين بالدعوة فى اختيار أساليب ذلك وأدواته حسب فقه الواقع المخاطب بالدعوة - بكسر الطاء - والمخاطب بها - فتحها، على هدى من قيم الحكمة والموعظة الحسنة، والجدال بالتى هى أحسن (٤) .

(١) رواه البخارى عن أبى سعيد الخدرى . انظر : نفس المرجع السابق .

(٢) سورة الحجر / الآية رقم ٩

(٣) رواه مسلم عن ثوبان . انظر : صحيح مسلم بشرح النووي ، مرجع سابق ، ج ١٣ ، ص ٦٥ .

(٤) انظر مزيدا من التفاصيل عن القيم التى تضبط مسار الدعوة ومضمونها فى :

د . عبد الكريم زيدان ، أصول الدعوة ، الاسكندرية : دار عمر بن الخطاب ، الطبعة الثالثة ، ١٣٩٦ هـ - ١٩٧٦ م ،
مواضع متفرقة ؛ عمر عبيد حسنة ، فقه الدعوة ملامح وآفاق فى حوار مع بعض علماء المسلمين ، قطر : رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية ، سلسلة كتاب الأمة ، العددان الثامن عشر والتاسع عشر ، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م ؛ رفاعى سرور ، حكمة الدعوة ، القاهرة : مكتبة وهبة ، د . ت ، ص ٥ - ١١ ، ص ٥٧ - ٩٠ ؛ محمد حسين فضل الله ، أسلوب الدعوة فى القرآن ، بيروت : دار الزهراء للطباعة والنشر والتوزيع ، الطبعة الخامسة ، ١٣٧٦ هـ - ١٩٨٦ م ،
ص ٢٤ - ١٧٩ . انظر أيضا :

فالدعوة اذن لا تخاطب طائفة من الناس بخطاب التوحيد ، حين تخص غيرهم بخطاب آخر ، كما أنها لا تخاطب الناس بالخطابين معا ، وإلا لنقضت نفسها بنفسها، وسقطت حجيتها بالتالي، وأتاحت المجال للتشكيك في جوهر مآثله، من هنا توحد مضمون الخطاب القرآني في دعوة الناس جميعا ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ . الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فَرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾^(١) ، كما توحد مضمون الخطاب النبوي في دعوة ملوك الأرض ومن تحت أيديهم من رعايا ، وإن تباينت اللغة التي كتب بها أحيانا ، فقد دعا هرقل الروم بقوله " ... أدعوك بدعاية الاسلام ، أسلم تسلم . أسلم يؤتكَ الله أجرك مرتين ... " ، ودعا كسرى الفرس بقوله " ... أدعوك بدعاية الله عز وجل فإني أنا رسول الله إلى الناس كافة لأنذر من كان حيا ويحق القول على الكافرين . أسلم تسلم فإن آيت فعليك أثم المجوس .. " ودعا نجاشي الحبشة بقوله " .. واني ادعوك الى الله وحده لا شريك له ، والموالة على طاعته ، وإن تتبعني وتؤمن بالذي جاءني ، " ، ودعا مقوقس مصر بقوله " فاني أدعوك بدعاية الاسلام . اسلم تسلم يؤتكَ الله أجرك مرتين ، فإن توليت فانما عليك أثم القبط " وكذلك دعا غيرهم^(٢) .

- أن الاسلام حينما غلف خطابه ومنطق دعوته بلغة العالمية إنما يريد أن تستعلى في الانسان روابط إيمانية قوية تسمو به ، وتعلو ، فوق أية روابط أخرى تضادها ، ليكون بحق الانسان العالمي العالمي فيما يؤمن ، وفيما ينشد من عيش صالح في مجتمع مؤمن ، وفيما يتجه بنظره في علاقاته بالآخرين من بنى وطنه ، ومن أبناء الأوطان الأخرى ، وفيما يريد من ارتقاء في القيم والسلوك والمنهج والحركة للبشرية جمعاء ، انه الانسان العالمي الذي يكسر أسر الانتماء المحدود الى اللغة ، أو الأقليم ، أو الأرض ، أو الجنس ، أو الهوية ، ليصهر كل هذه الاختلافات ثم يصبها في بوتقة الأمة الواحدة التي تدين بدين عالمي واحد هو الاسلام ، وتعد بمثابة حجر الزاوية في انطلاقه نحو دعوة غيرها من الأمم ، على اختلاف نحلها ومذاهبها .

٤ - مقتضى أداء الأمانات السياسية وغير السياسية:

فقد حكى القرآن الكريم ان الانسان من دون سائر المخلوقات هو الذي قبل تحمل تبعة ما عرضه الله على بعض مخلوقاته من أمانات فنأوا عنها ﴿إنا عرضنا الأمانة على السماوات

- Charles Waddy, The Muslim Mind, London and New York: Longman, 1976, pp172 - 173; Muhammad Qutb, "What Islam can give to humanity today", in Altaf Gauhar, op.cit, pp313 - 337

(١) سورة البقرة / الآيتان رقم ٢١ ، ٢٢

(٢) انظر : أحمد زكي صفوت ، جمهرة رسائل العرب : مكتبة الخليلي ، الطبعة الثانية ، ١٣٩١هـ - ١٩٧١ ، ج ١ ،

والأرض والجبال فأين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوما جهولا ﴿١﴾ ،
وانما يتميز المسلمون عن غيرهم في أنهم - فوق تحملهم تبعة أمانات الدين وأمانات الدنيا -
مطالبون بأداء الأمانات على وجه يقيم الكفاية والعدل، وجهة الطلب الآمرة به الناهية عن خيائنه
ليست بشرية ، وانما هي نفسها التي شرعت هذه الامانات ﴿٢﴾ إن الله يأمركم ان تؤدوا الأمانات
الى أهلها واذا حكمتكم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله نعماً يعظكم به، إن الله كان سميعاً
بصيراً ﴿٣﴾ .

وبغض النظر عما قيل في سبب نزول هذه الآية فإن حكمها غير مقيد بخصوص السبب ،
فالعبارة كما يقول علماء أصول الفقه - بعموم اللفظ لا بخصوص السبب - لنا يقول الفخر الرازى
" اعلم أن نزول هذه الآية عند القصة - أى التى هى ملار سبب نزولها - لا يوجب كونها
مخصوصة بهذه القضية بل يدخل فيها جميع أنواع الأمانات " ﴿٤﴾ .

ويمكن القول - فى ضوء ما قاله المفسرون بخصوص مفهوم الأمانات - أن مقتضى أدائها
يستلزم وجود حركة خارجية للدولة فى الاسلام من وجوه :

- أولها أن الآية رغم أنها تخاطب جماعة المسلمين بأداء الامانات الى أهلها فى جميع الأمور ،
سواء كانت تلك الأمور من باب المذاهب والديانات أو من باب الدنيا والمعاملات على ما يذكر
الفخر الرازى ﴿٥﴾ ، الا أن المعنى بالخطاب مباشرة كما ذهب كثير من المفسرين هم ولاية الأمور
مناطق المسؤولية فى الدولة الاسلامية ﴿٦﴾ ، وهذا يعنى أن كل ما يقومون به من سياسة أو تدبير ،
قوامه حفظ الدين والدنيا، يدخلهم فى زمرة رعاة الأمانات وحفظتها ، حين أن كل ما ينهضون
به على وجه لا يقيم أمرى الدين والدنيا يحشرهم فى زمرة خائنى الامانات ومضيعيها .

- والثانى أن التكليف الإلهى بأداء الأمانات ليس له من وجهة إلا التى حددتها الآية القرآنية
بلفظ " أهلها " ، مما يفهم منه أن الأداء اذا حيد عن هذه الوجهة فوسدت الامانات الى غير أهلها
فقد ضيعت، وصارت خيانات منهاياً عنها ﴿٧﴾ أيها الذين آمنوا لا تخونوا الله والرسول وتخونوا

(١) سورة الأحزاب / الآية رقم ٧٢ .

(٢) سورة النساء / الآية رقم ٥٨ .

(٣) انظر : الفخر الرازى ، مرجع سابق ، مجلد ٩ ، ج ١٠ ، ص ١٤٣ .

(٤) انظر : المرجع السابق ، مجلد ٩ ، ج ١٠ ، ص ١٤٢ .

(٥) انظر مائتله ابن العربى من أقوال العلماء فى ذلك فى : أحكام القرآن، تحقيق على محمد الجلولى، القاهرة : مكتبة

الحلى، الطبعة الأولى ١٣٧٦هـ - ١٩٥٧م، ج ١، ص ٤٤٩ - ٤٥٢

أماناتكم وأنتم تعلمون ﴿١﴾ ، ثم لا تلبث أن تكون من علامات النفاق ، وسمات المنافقين في حديث "آيات المنافق... " (٢) .

غير أن لبعض علماء التفسير تقسيما لهذه الوجهة - أي المخصوصة بأداء الأمانات قبلها - على دوائر ثلاث متشابهة متكاملة ، أمانات الله ، وأمانات سائر العباد مسلمهم وكافرهم ، الأبرار منهم والفجار لحديث النبي صلى الله عليه وسلم " أد الأمانة الى من ائتمنك ولا تخن من خانك " ، وأمانات النفس (٣) ، أي أن استقامة رعاية الأمانات لا تقتصر على دائرة دون أخرى ، أو أن يتغاضى عنها في دائرة دون الثانية ، وإنما تكمل الاستقامة بمعرفة قدر الواجب فعله في كل منها ، وبذل الجهد المطابق في إتيان هذا الواجب ، دون اعتبار لطبيعة الأمانات ، أو مداها أو نطاقها ، فقوله تعالى ﴿إنا عرضنا الأمانة..﴾ الآية ، يستغرق كل أمانة من الأمانات ، يقول الطبري "أنه عني بالأمانة في هذا الموضع جميع معاني الأمانات في الدين وأمانات الناس ، وذلك أن الله لم يخص بقوله عرضنا الأمانة بعض معاني الأمانات (٤) .

- والثالث أن ابن تيمية كان له قصب السبق في صياغة نموذج للسياسة الشرعية مبني على آيتي سورة النساء - الثامنة والخمسين والتاسعة والخمسين - قوامه أن السياسة الشرعية هي إصلاح الراعي والرعية ، وبقاء الصلاح رهن أداء كل منهما لأماناته دون خيانة ، ونطاق أمانات الرعية ما ورد في الآية الأولى ، حين أن نطاق أمانات الراعي ما جاء في الثانية ، واليه يرجع الفضل في تقسيم الأمانات الى أمانات الولايات وأمانات الأموال ، وتفصيل ذلك كله في "مصنفه السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية" (٥) ، لكن ما يلفت النظر في تأصيله لمفهوم السياسة الشرعية أن ابن تيمية لم يقصر الأمانات بنوعها على المطلوب منها لتصريف شؤون المسلمين فيما بينهم كأمانات الخلافة أو الإمامة العظمى وما ينلج تحتها من ولايات ، والزكاة وغيرها من الصلقات ، بل ضمنها اللازم لتصريف شؤون المسلمين في تعاملهم مع غيرهم ، كأمانات ولايات الجهاد والرباط والغنائم والفيء ، ومن ناحية أخرى فإن ابن تيمية جعل من رعاية الأمانات على تنوعها أن تقوم الدولة بوظيفتها الجزائية قبل كل معتد أو خائن للأمانات داخليا ، وخارجيا ، أن باقاة الحدود المعتبرة في الشرع ، أو بالتعزير فيما لا عقوبة قاطعة فيه شرعا ، أو بالجهاد (٦) ، ثم أنه من ناحية ثالثة عد الغاية الأساسية من رعاية الأمانات أن تكون الجماعة المسلمة - راع ورعية

(١) سورة الأنفال / الآية رقم ٢٧ .

(٢) رواه البخاري عن أبي هريرة ، انظر : ابن حجر ، مرجع سابق ، طبعة الريان ، ج ١ ، ص ١١ .

(٣) انظر : القاسمي ، تفسير القاسمي المسمى بحسن التأويل ، بيروت : دار الفكر ، ١٩٨٧ ، ج ٥ ، ص ص ٢٤٢ - ٢٤٣ .

(٤) انظر : الطبري ، مرجع سابق ، ج ٢٢ ، ص ١٥٣ .

(٥) انظر : ابن تيمية ، السياسة الشرعية ، مرجع سابق ، ص ص ١٧ - ١٨ .

(٦) انظر : المرجع السابق ، ص ص ١٨٧ - ١٨٨ . ونقل عنه ذلك القاسمي في بحاسن التأويل ، مرجع سابق ، مجلد ٣ ، ج ٥ ، ص ص ٢٤٦ - ٢٤٧ .

- من طائفة الناس الذين لا يريدون - فى علاقاتهم مع بعضهم البعض ، أو فى علاقاتهم مع غيرهم - علوا فى الأرض بالباطل ولا فسادا ، مع أنهم قد يكونون أعلى من غيرهم ، وهذا ما يميزها عن نماذج أخرى من البشر هم أبعد ما يكونون عن رعاية أمانات الناس ، منهم نموذج الذين يريدون العلو على الناس والفساد فى الأرض ، مثل الملوك والرؤساء المفسدين كفرعون ، وهؤلاء شر الخلق ، ونموذج الذين يريدون الفساد بلا علو ، كالسراق والمجرمين وسفلة الناس ، ونموذج الذين يريدون العلو بلا فساد ، كالذين عندهم دين يريدون أن يعلوا به على غيرهم من الناس ^(١) .

- والرابع أن بعض المفسرين نقلوا عن بعض الفقهاء استنباطهم من الأمر بأداء الأمانات الى أهلها بعض الأحكام الفقهية العامة التى تخص علاقات المسلمين بغيرهم ، فقد نقل القاسمى عن السيوطى قوله "فى هذه الآية - أى الثامنة والخمسين من سورة النساء - وجوب رد كل أمانة من ودیعة وقراض وقرض وغير ذلك ، واستدل المالكية بعموم الآية على أن الحربى اذا دخل دارنا بأمان فأودع ودیعة ثم مات أو قتل أنه يجب رد ودیعة الى أهله ، وأن المسلم اذا استدان من الحربى بملار الحرب ثم خرج يجب وفاؤه ، وأن الأسير اذا اتمنه الحربى على شىء لا يجوز له أن يخونه ، وعلى أن من أودع مالا وكان المودع خائنه قبل ذلك فليس له أن يجحده كما جحد.. ^(٢) .

- والخامس أن القرآن الكريم ربط أداء الأمانات الى أهلها بالعدل فى الحكم ، وقرنها معا بترغيبه وترهيئه ، كعادته فى الجمع بين ثنائيات الثواب والعقاب ، والوعد والوعيد ، والجنة والنار ، والبشرى والانتذار ، والأمن والخوف ، وما شاكلها ، فالترغيب متضمن فى قوله تعالى "إن الله نعماء يعظكم به" أى نعم ما يأمركم به من أداء الأمانات والحكم بالعدل بين الناس ، وغير ذلك من أوامره وشرائعه الكاملة العظيمة ، وترهيئه متبادر من قوله تعالى "إن الله كان سمیعا بصیرا" سمیعا لأقوالكم فى الأمانات والأحكام ، بصیرا بأفعالكم فيها ، فان سمع ورأى خیرا جازاكم عليه خیر الجزاء ، وان سمع ورأى شرا جازاكم عليه ^(٣) .

وهذا الربط يفيد فى ابراز عدة حقائق ، احدها أن أداء الأمانات يلزم أن يكون عادلا ، وأن خیر ضمان للعدل أن يرعاه من هو أهل للحكم به ، كما أن العدل فى الحكم رهن أداء الأمانات الى أهلها ، والثانية - وبناء على ما سبق - أن كلا التكليفين الشرعيين لا تنفصل لِحمتهما فى إقامة شرع الله ، جنبنا الى جنب طاعة الله وطاعة ورسوله وأولى الأمر من المسلمين ، طبقا لما جاء فى الآية التاسعة والخمسين ، وثالثة الحقائق أن مردود هذين التكليفين معا سواء أوقع على المسلمين فيما بينهم ، أم فيما بينهم وبين غيرهم ، مستوجب الجزاء الأوفى ، ان خیرا فخير ، وان شرا فشر ،

(١) انظر : ابن تیمیة ، السياسة الشرعية ، مرجع سابق ، ص ص ١٨٧ - ١٨٨ .

(٢) انظر القاسمى ، مرجع سابق ، مجلد ٣ ، ج ٥ ، ص ٢٥٤ .

(٣) انظر : المرجع السابق ، مجلد ٣ ، ج ٥ ، ص ٢٥٢ .

وأخيرة الحقائق أن المبدأ العام فى التكليفين أن لا يتأثر القيام بهما برود فعل الموجه إليهما ، وإن أتى من الممارسات مافيه خيانة وجور وهذا المبدأ محكوم بقوله تعالى ﴿ولا تستوى الحسنة ولا السيئة ادفع بالتي هي أحسن﴾^(١) وحديث النبى صلى الله عليه وسلم الفاتة " أد الأمانة الى من ائتمك ولا تخن من خانك "^(٢) .

- والسادس أن أداء الأمانات لا ينفصل بحال عن الجو العام الذى تودى فيه أوله، وهذا يشير علة قضايا جانبية ، من بينها قضية مضمون الأداء ، وقضية شكل الأداء وطبيعته ، وقضية وجهة الأداء ، وقضية تصويب الأداء ، وأخيرا قضية الأمن فى الأداء .

ففيما يتعلق بمضمون الأداء فانه يتوقف على نمط الأمانات ذاتها ، سواء كان ماديا أو غير مادي ، وسواء تعلق بأمانات الدين ، أو النفس ، أو العقل ، أو النسل ، أو المال .

أما شكل الأداء وطبيعته فالأمر فيهما يتوقف على وجود التزام شرعى من علمه يحدد هما فان وجد فلا مجال للخروج عليه ، والا روعيت اعتبارات الواقع الداخلى والخارجى فى ذلك دون افتئات ، أو خروج على المقاصد الشرعية العامة .

حين أن وجهة الأداء تنطوى على أمرين ، أحدهما هو الجهة المكلفة بالأداء أو المؤدية للأمانات ، والثانى الجهة المكلف الأداء إليها ، أو التى ينبغى أن تودى إليها هذه الأمانات ، والذى لاشك فيه أن التكليف الإلهى للمؤمنين بأداء الأمانات فى قوله تعالى ﴿إن الله يأمركم أن تودوا الأمانات الى أهلها﴾ حين حدد الجهة المكلفة بأداء الأمانات ، حدد فى الوقت ذاته الجهة الأخرى ، المؤدى إليها ، وقد سبق التنويه الى أن لفظ أهلها فى الآية يستغرق الداخلى والخارج ، المسلم وغير المسلم فى هذه الجهة الثانية . أما تصويب الأداء فمرتبط بتقويم الخلل فيه ، متى ظهر ، وأبان عن نفسه ، ان فى مضمونه ، أو فى شكله ، أو فى وجهته ، وكما أن أداء الأمانات الى أهلها أمانة ، فكذلك تصويب العوج ، وتصحيح الزلل ، أمانة . ويبقى أن العناصر السابقة - مضمون الأداء وشكله ، ووجهته ، وتصويبه - تفرض أن يغلف الأمن عملية أداء الأمانات إن بين المسلمين ، أو بينهم وبين غيرهم ليس فقط لأن لفظ الأمانة فى جذره اللغوى - أمن - يوحى بذلك ، ويفرض الا أن يكون الأمن قرين الأمانة ، وإنما لأن الأمن أيضا هو أحد المتطلبات الأساسية للقيام بالوظائف الحضارية للاستخلاف والعمران ، ومن بينها وظيفة أداء الأمانات .

٥ - الطبيعة النظامية للتشريع السياسى الإسلامى:

فالشريعة الإسلامية تأسس على نظام محكم لا يأتية الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فلا غرابة اذن فى كونها "شريعة نظامية ، فهى شريعة شاملة تقوم على عقيدة معينة هى عقيدة

(١) سورة فصلت / الآية ٣٤ .

(٢) رواه أحمد وأصحاب السنن عن البراء ، وأورده ابن كثير فى تفسير القرآن العظيم ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ٥١٥ .

التوحيد ، كما جاء بها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهذا الشمول جعلها شريعة نظامية ، تحيط الانسان بسياج من التنظيم فى أدق صوره ، سواء بينه وبين نفسه فى خلوته ، أو صورته الأسرية والعائلية الداخلية ، أو فى أصغر تجمع لقوله صلى الله عليه وسلم (إذا كنتم ثلاثة فأمروا عليكم أميرا) - رواه بن ماجه - وفى علاقته بجيرانه أو عمله ، وفى أية صورة من صور حياته ، كبيرها أو صغيرها ، ويترتب على ذلك أن الشريعة الإسلامية لا تكاد تخاطب المسلم كآدمى مجرد ، بل تخاطبه بهذه النظامية التى تكتنفه ، فهى تخاطبه خطابا اجتماعيا ، وعلى أسس أنه مسلم فى مجتمع إسلامى " (١) .

فكل ما يتفرع عن الاسلام هو امتداد لنظاميته ، وتناج لها ، فى أحكامها وتديرها ، وخلوها من الاضطراب والغواية ، فالعقيدة نظام من حيث هى مبدأ توحيدى يؤلف بين المؤمنين به فى نسيج منمهي واحد ينطبع على مختلف أوجه الحياة فى جميع تفاصيلها ، وهذا الأمر تسهل ملاحظته "فى جميع النظم الإسلامية الفرعية ، سواء الدستورية ، أو الادارية ، أو اللولية ، أو الاقتصادية ، أو الاجتماعية ، وكذا فى العلاقات الفردية من عقود وغيرها " (٢) .

والعبادات ، كل عبادة فيها نظام ، من حيث تجعل العلاقة بين المعبود والعابد مربوطة بقواعد واضحة ومسالك بينة فى كل ما ينبغى التجد به ، فاذا بها تنزيه للمعبود عن الشريك ، وتنزيه للعابد عن الفساد فى المنهج ، وصيانة له من العوج فى المسعى ، وهذا الأمر يقتضى أن يجعل المسلم أقواله ، وأفعاله ، وتصرفاته ، وعلاقاته مع الناس على وفق ما جاءت به الشريعة الإسلامية ، والمسلم لا يستطيع أن يصوغ حياته هذه الصياغة الإسلامية الا اذا كان المجتمع الذى يعيش فيه منظما على نحو يسهل هذه الصياغة ، أى يكون مجتمعا اسلاميا صحيحا (٣) .

والمعاملات ، كل معاملة فيها نظام ، من حيث تخضع أطرافها - قلوا أو كثروا - لنمط قيمى واحد ، هو ما جاء به الاسلام ، يشكل مرجعية أخيرة لهم ، أو إطاراً عاماً للالتزام المتبادل ، فاذا بحقوق أحد الاطراف واجبات على الآخر ، وواجبات أحدهم حقوقا للثانى ، أيا كان مناط التعامل بينهم، دينى أو دنيوى ، أو سياسى أو اقتصادى ، أو اجتماعى ، داخلى فيما بين أطراف الملة الإسلامية الواحدة ، أو خارجى فيما بين أبناء هذه الملة وأبناء الملل الأخرى .

والعقوبات ، كل عقوبة نظام ، من حيث تقرر نصابا معيناً للجزاء يقوم المعوج فى سير الحياة من سلوك أو تصرف ، أو فعل ، يترتب عليه ضرر موجه الى بعض القائمين فى هذه الحياة ،

(١) أنظر : د. مصطفى كمال وصفى ، مصنفه لنظم الإسلامية ، القاهرة : مكتبة وهبة ، الطبعة الأولى ، ١٣٩٧هـ -

١٩٧٧م ، ص ٣٠٨ .

(٢) أنظر : المرجع السابق ، ص ١٧٨ ؛ أنظر أيضا فى الطابع النظامى للعقيدة ، د. محمد المبارك ، النظام الإسلامى

العقائدى ، القاهرة ، د. ت. ، ص ص ١٣ - ١٤ .

(٣) أنظر : د. عبد الكريم زيدان ، مرجع سابق ، ص ١٢٥ .

بحيث يتناسب قدر الجزاء ونصابه ويتفاوتا تبعاً للحرم المرتكب ، من هنا فإن العقوبة زاجر من حيث هي جابر ، زاجر يحول دون الفساد ويأخذ على أيدي المفسدين ، وجابر يرأب الصدع الذي أحدثه فعل الاجرام ، ويرسم ما ترتب عليه من أضرار ، "والأصل في أجزية الاسلام وعقوباته أنها في الآخرة لا في الدنيا ، ولكن مقتضيات الحياة ، وضرورة استقرار المجتمع وتنظيم علاقات الأفراد على نحو واضح مؤثر ، وضامن لحقوق الناس ، كل ذلك دعا الى أن يكون مع الجزاء الأخرى جزاء دنيوى ، أى مع العقاب الأخرى عقاب توقعه الدولة فى الدنيا على المخالف لأحكام الاسلام" (١). والواقع ان الطبيعة النظامية للشريعة الاسلامية إذ تسرى على كل ما ينبع منها ، وينبنى عليها ، يتفرع عنها بعض الحقائق .

وأولها : أن هذه الطبيعة بمثابة روح شاملة ، مقصودها الهيمنة على كل ما يستقيم به أمر الحياة من قيم ، وتراتب ، وأبنية ، واجراءات ، ومؤسسات ، وفعاليات ، ولكنها هيمنة تشريع إلهى ليس من ورائه إلا الخير العام للحياة ، والاصلاح التام للبشر الذين ينتظم بهم سيرها ومسيرتها ، بكفالة متطلبات هذا الخير ، وذلك الصلاح ، واشباعها قيمياً ومادياً ، حتى لا تخرج الحياة ، ومن ثم يخرج البشر فيها من شمول التشريع الإلهى الى حيث السقوط فى شمولية التشريع البشرى ، بما فيها من امكانات الانقلاب الى استبداد مطلق مطبق على الحياة ، وهيمنة جائرة على البشر ، ليس من ورائهما إلا ارادة العلو فى الأرض والفساد .

والثانية : أن هذا الشمول بما يقتضيه من هيمنة لاستقامة الحياة على النحو السالف لا يلغى ارادة الانسان فى مواجهة المستجد من واقع حياته ومعاشه ، بالنظم والتراتب التى يراها الأنسب لصلاحه ونفعه ، وذلك من مقتضيات اكمال الشرع وتماه ، وليس من متناقضاته فى قوله تعالى ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾ (٢) وقد نقل عن الشاطبى فى "الاعتصام" قوله فى ذلك " فلا يقال : قد وجدنا من النوازل والوقائع المتجددة ، ما لم يكن فى الكتاب ولا فى السنة نص عليه ، ولا عموم ينتظمه ، وأن مسائل الجد فى الفرائض ، والحرام فى الطلاق ، ومسألة الساقط على جريح على محفوف مجرحى ، وسائر المسائل الاجتهادية التى لا نص فيها من كتاب ولا سنة . فآين الكلام فيها ؟ فيقال فى الجواب إن قوله تعالى ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾ ان اعتبرت فيها الجزئيات من المسائل والنوازل فهو كما أردتم ، ولكن المراد كلياتها ، فلم يبق للدين قاعدة يحتاج اليها فى الضروريات والحاجيات أو التكميليات الا وقد بينت غاية البيان ، نعم يبقى تنزيل الجزئيات على تلك الكليات موكولا الى نظر المجتهد ، فان قاعدة الاجتهاد - أيضاً - ثابتة فى الكتاب والسنة ، فلا بد من اعمالها ، ولا يسع الناس تركها ، واذا ثبت فى الشريعة أشعرت بأن ثم مجالا للاجتهاد ، ولا يوجد ذلك الا فيما لانص فيه . ولو كان المراد بالآية الكمال بحسب تحصيل الجزئيات بالفعل ، فالجزئيات لانهاية لها ، فلا تنحصر بمرسوم ، وقد نص العلماء على

(١) أنظر : المرجع السابق ، ص ٦٦ .

(٢) سورة المائدة / الآية ٣ .

هذا المعنى ، فانما المراد الكمال بحسب ما يحتاج اليه من القواعد الكلية التى يجرى عليها مالا نهاية من النوازل ومن الدليل على أن هذا المعنى هو الذى فهمه الصحابة رضى الله عنهم، أنهم لم يسمع عنهم قط ايراد ذلك السؤال ، ولا قال أحد منهم لم لم ينص حكم الجسد مع الاخوة ؟ وعلى حكم من قال لزوجته : أنت على حرام ؟ وأشبه ذلك مما لم يجدوا فيه عن الشارع نصا، بل قالوا فيها وحكموا بالاجتهاد، واعتبروا بمعان شرعية ترجع فى التحصيل الى الكتاب والسنة ، وان لم يكن ذلك بالنص، فانه بالمعنى " (١) .

والثالثة : أن الاسلام حين حدد للعقل البشرى دائرة اجتهادية وفق ضوابطه لا ابتداع ما يناسبه من نظم ، من حيث لم يترك له كلية تنظيم أمور حياته بما يراه ويريد، انما أراد - والله أعلم بالمراد - أن يحفظه من الزلل والشطط والنفعية، غير ذلك من الأمراض التى قد تسيطر على نوازع البشر، اذا ما خلى بينهم وبين ادارة حياتهم ، وهى الأمراض التى تشهد باستمرار على قصور الادراك والتنفيذ ، سواء كان قصورا زمانيا ، أو قصورا مكانيا ، أو قصورا فى الاحاطة بكل أبعاد العملية النظامية .

فالقصور الزمانى مفاده عجز العقل الانسانى عن أن ينظم للحياة فيما وراء زمان واقعه الذى يعيش فيه " ذلك أنه لو علم حاضره الذى يعيش فيه، وعلم شيئا عن الماضى بالاطلاع والمدارسة فانه لا يدعى علما بالمستقبل ، ولذلك لو صلح نظامه فسيكون ذلك الصلاح فى حدوده فترة زمنية محدودة، ثم يأتى الغد بما لا يعمل له حسابا ، ومن أجل هذا يتغير النظام ، وقد يغيره بنفسه وقد يقوم بذلك غيره ، وهذا التغير قد يكون تغييرا شاملا، وأى نظام يكون على هذه الدرجة من التغير السريع ، لا يحقق للمجتمع استقرارا واطمئنانا ، بل يبقى فى قلب مستمر " (٢) .

والقصور المكانى مقتضاه عجز العقل البشرى عن أن ينظم للحياة فيما وراء مكان واقعه الذى يعيشه ، ذلك أن الانسان " قد يعلم المكان الذى يعيش فيه ، وقد يعرف ما يرتبط بهذا المكان ، ولكنه لا يدعى الاحاطة بالبيئات كلها ، ولذلك إن صلح نظامه لبيئته فانه لا يحقق مثل هذا الصلح مع البيئات الأخرى ، ويقتضى ذلك أن يكون لكل بيئة نظامها الذى يمكن أن يتصادم ، أو يختلف مع نظم البيئات الأخرى ، وعلى ذلك لا تتحقق الوحدة فى النظم والتى يمكن عن طريقها أم تحيا المجتمعات البشرية فى سلام أو الجهات كافة " (٣) .

أما القصور فى الاحاطة بكل أبعاد العملية النظامية فمبعثه الميل الى طرف من الأطراف أو جهة من الجهات دون العدل فى التوجه الى الأطراف جميعها ، أو الجهات كافة وذلك من خصائص

(١) نقلا عن : د. محمد رأفت سعيد ، للدخل للدراسة النظم الاسلامية ، جدة ، دار العلم ، طبعة أولى ، ١٩٨٤ ، ص

ص ٤٦ - ٤٧ .

(٢) انظر : المرجع السابق ، ص ٢٥ .

(٣) انظر : نفس المرجع السابق .

النفس البشرية فى الإدراك والرؤية ، يقول ابن خلدون "والسبب فى ذلك أن الملكات صفات للنفس واللوان ، فلا تزدحم عليه دفعة ، ومن كان على الفطرة كان أسهل لقبول الملكات ، وأحسن استعدادا لحصولها فاذا تلونت النفس بالملكة الأخرى ، وخرجت عن الفطرة ضعف فيها الاستعداد باللون الحاصل من هذه الملكة، فكان قبولها للملكة أضعف ، وهذا بين، يشهد له الوجود" (١) .

وقل أن يتمخض عن العجز عن الامام بجوانب الأمور كلها استقامة النظر اليها ، فاذا ما انحاز العقل الانسانى فى ابداعه النظمى الى بعض مشتملات الواقع الذى يعايشه وقصر عن ادخال البعض الآخر ضمن هذا الابداع ، فقد أوجد الفرص للاختلال وعدم التوازن فى المجتمع الذى يعمل فيه ذلك الواقع (٢) .

والرابعة : أنه من منطلق انسياح هذه الروح النظامية فى كل ما يخرج من الاسلام وتأكيدا لها ، تعددت تصنيفات مفكرى المسلمين وعلمائهم - على ضروبهم المتعددة - فى مجال النظم الاسلامية ، فقد صنفوا فى الخراج ، والسير والأحكام السلطانية ، وأحكام أهل النعمة ، والجهاد ، والخسبة ، وفتوح البلدان ، والوزارة ، وولاية الأقاليم ، والقضاء ، والدواوين ، والسفارة ، والمعاهدات ، والكتابة ، والرسائل ، وغير ذلك من تصنيفات تعبر عن القدرة الخلاقة للفكر الاسلامى - على مدار العصور - على الاجتهاد بغية اكتشاف ما فى الشرع الاسلامى من قواعد نظامية ، أو البناء عليها فى تقنين ما ليس فيه من قواعد منصوص عليها (٣) فى عملية الابداع الفكرى فى مجال النظم الاسلامية ، والخبرة السياسية - منذ العصر النبوى ، ومرورا بما تلاه من عصور - شاهد صدق على هذا العطاء النظمى ، وان كان بعضها وظف أحيانا بشكل لا يستقيم ومقاصد الشريعة، وعلى نحو يغاير مصالح الأمة (٤) .

لكن كيف ينبثق عن هذه الروح النظامية فى الشريعة الاسلامية -بحقائقها الأربع - أسس لوجود حركة للدولة الاسلامية فى التعامل الخارجى ؟ والذى لاشك فيه أن الشريعة التى نظمت للتعاملات المختلفة، ما كانت لتقصر عن تنظيم تعاملات المسلمين وغيرهم ، والربط بين هذا التنظيم وحركة التعامل الخارجى يتبين من وجوه خمسة .

أحد هذه الوجوه أن الدولة نتاج الاجتماع الانسانى استجابة لنداء الفطرة، ووازعا يزرع به الله سبحانه وتعالى ما بين أفرادها - على نحو ما سبق - هذه الدولة ما دامت منوطة بتنظيم هذا

(١) انظر : مقدمة ابن خلدون ، مرجع سابق ، ص ٤٠٥ .

(٢) انظر : د. محمد رأفت سعيد ، مرجع سابق ، ص ٢٥ - ٢٦ .

(٣) انظر : المرجع السابق ، ص ٧ - ١١ .

(٤) انظر : فى تطور المؤسسات فى الخبرة السياسية الاسلامية : ناهد عرنوس ، "الموسسة فى النظام السياسى الاسلامى" ،

رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الاقتصاد ، جامعة القاهرة ، ١٩٩٢ ، ص ٢٣١ - ٣٠٥ .

الاجتماع على نحو يحقق الأمن والاستقرار ، والقضاء على مظان الخلاف والعداوة ، فلا يمكن تصور أن تقوم بتخليص الأفراد عما كانوا يعانون منه ، من عزلة وغربة بادخالهم فى اطارهم النظامى المدنى ، كى تقودهم الى عزلة وغربة من نوع آخر ، بابعادهم عن التفاعل مع الأمم والدول الأخرى من حولهم ، والا ما تحقق مقصود العمران الانسانى من قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ﴾ (١) ، ومن هنا فالدخول فى علاقات مع الشعوب ودولها من طبائع العمران ، واستمرار لقوة الدفع فيه ، غير أنه دخول لا يمكن أن يتم اعتباطا أو عشوائيا ، وانما لابد له من قواعد نظامية تحدد للدولة ماذا تريد من حركة علاقاتها ، وتحديد بالمقابل ماذا تستطيع أن تقدم اليها، تبادلا للأخذ والعطاء فى العلاقات على نحو يحقق الاستعلاء الايمانى بالمفهوم الذى قدم آنفا .

والوجه الثانى أن تأسيس العلاقة بين الدولة الاسلامية وغيرها من الدول على الدعوة، وقد صاغ المقصد الأساسى والنهائى فى كل مايربط هذه الدولة فى علاقاتها الخارجية بغيرها ، انما أراد أن يبنى هذا المقصد على نظام متكامل متمخض من خلاله عدة مبادئ نظامية تحكم الدعوة المستبطنة فيه ، سواء فى مضمون المدعو اليه ، أو فى الداعى ، أو فى المدعو ، أو فى المدعو فيه ، أو فى المدعو به ، أو فيما شاكل ذلك من عناصر تكامل فى تجسيد حقيقة الدعوة ، وذلك حتى تخرج الدعوة مستقيمة معتدلة - كشأنها الذى أراده الشرع - من حيث يتفنى عنها الزلل والاعوجاج ، وتتوافر لها البيئة المناسبة التى تضمن لها الفاعلية والانجاز والعلو فى الأرض ، فمن آمن بها دخل فى سلم المسلمين وأمنهم وصار منهم ، ومن ارتضى تشريعها حال حفاظه على كتابته حفظت له ذمته وعهوده ، ومن أبى إلا الصد عن سبيلها ، جاهد ودفع حتى ينتهى عن عدوانه .

والوجه الثالث أن علاقات السلم بين الدولة الاسلامية وغيرها من الدول نتاج تأسيس أصل علاقاتها وهو الدعوة - كما سبق - ينبغى أن يكون استمرارا للروح النظامية للإسلام كمنهج للدعوة وموضوع ، ولذلك حدثنا الفقهاء عن تفرعات نظامية لهذه العلاقات السلمية فى مبادئها وفى أشكالها، حال تفجر قضايا مثل : كيف تبدأ علاقات السلم ، وكيف تنتهى وأشكال هذه العلاقات ، وعقد المعاهدات وانقضاؤها أو إنهاؤها، وتبادل السفراء والرسل ، والصلح وشروطه ، ووضع المسلمين فى الدول المسالمة فى علاقاتها بالدولة الاسلامية ، ووضع رعايا هذه الدول حال اقامتهم بين المسلمين ، وشرعية التحالف مع هذه الدول ، والاتصار لها ضد دول محاربة للمسلمين ، وما لا يجوز الدخول فيه فى علاقات السلم ، الى آخره من قضايا ، غير أن الذى يتبين لنا أن الفقه الاسلامى قديما ربما أفاض فى قضايا الحرب وتفرعاتها النظامية ، بشكل أكثر تفصيلا واسهابا مما قدمه فى قضايا السلم وتفرعاتها النظامية .

ورابع الوجوه - ومقابل ماسبق - فان علاقات الحرب بين الدولة الاسلامية وغيرها من الدول نتاج تأسيس العلاقات على الدعوة ينبغي أن تكون هي الأخرى امتدادا لروح النظامية في منهج الدعوة وموضوعاتها ، ولذلك حدثنا الفقهاء عن تفرعات نظامية كثيرة للعلاقات القتالية في مبادئها وأشكالها حال تفجر قضايا مثل : كيف تبدأ الحرب ، وأشكال القتال ، وإدارة معاركه ، ونظام الهدنة أثناء جولاته ، وحقوق السفراء والرسول أثناء الحرب خاصة الذين يتمتعون الى دول في حالة حرب مع المسلمين ، ومن يجوز قتله ومن لايجوز في الحرب ، وأحكام الأسرى ، وأحكام غنائم الحرب وأموالها الأخرى ، وفنون القتال ، ومن يقاتل من المسلمين ، ومن لاقتال عليه ، وكيف تنقضى الحرب ، وماهى شروط انقضائها ، وكتب الفقه قديمها وحديثها غنية بأحكام كل ذلك .

وخامس الوجوه ان الاسلام ماكانت لتحكمه الازدواجية في تشريعه للمسلمين ، بل للناس أجمعين ، اذ يرتب العلاقات الداخلية وفق مجموعة من النظم والاجراءات في الوقت الذى ينيط بالمسلمين تبعات تجاه الناس أجمعين لاجمال لانجازها دون الدخول في هذه العلاقات ، ومن ثم لايمكن تصور أن يشرع الاسلام داخليا في العقيدة ، والعبادات ، والمعاملات ، بكل ما ينلجج تحتها ، ثم يقصر ذلك على مايقع بين المسلمين وبعضهم البعض ، والاصارت عالمية دعوته أمام علامة استفهام كبيرة .

يبد أن الأمر الجدير بالتنويه هنا هو أن الحدود الفاصلة بين مايمكن أن يعتبر من التراتيب النظامية ذا واجبات داخلية أى يتجه بالمنوط به الى داخل الجماعة المسلمة ، وبين مايعتبر منها ذا واجبات خارجية أى يتجه بالمنوط به الى ماين هذه الجماعة وغيرها ، هذه الحدود من الصعب رسمها بدقة ، أو تحديد معالمها بوضوح ، اذا ما أخذ في الاعتبار أمران ، أولهما أن كثيرا من هذه التراتيب هى من طبيعة لايمكن معها القول بأنها ذات واجب داخلى أو واجب خارجى باطلاق من حيث تأسيسها فى البناء والأداء كمؤسسات الخلافة ، الوزارة ، والجهاد على سبيل المثال ، والأمر الثانى أن من هذه التراتيب ماقد يوكل اليه القيام بواجبات ذات شأن داخلى وآخر خارجى ، بحيث تتداخل هذه الواجبات وتتكامل فى تجسيد الدور الحضارى المرجو منها .

المبحث الخامس : سمات الحركة الخارجية للدولة في الإسلام :

والحديث عن هذه السمات هو فى الحقيقة حديث عن الملامح العامة لحركة الشهود الایمانى للدولة الاسلامية فى بعده المتكاملين حراسة الدين وسياسة الدنيا به . وقد اتخذت الجماعة المسلمة من تماسكها الداخلى منطلقا لتأكيد ليس وجودها بين الجماعات الأخرى فحسب ، بل وتأكيد ايجابية هذا الوجود تأثيرا وتأثرا تبعا لما يتطلبه الشهود ويفرضه ، وما يؤسسه من قواعد للحركة ، قوامها التميز والاستقلال والاستعلاء ، لا الخضوع والتبعية والاذعان .

وأولى هذه السمات عقائدية الحركة السياسية داخلياً وخارجياً ومن ثم عقائدية الدولة ، فالغايات التى تنبنى عليها والمسالك التى ترتادها لا انفصام بينها وبين الدين الذى يؤمن به أبناءها، إن التوحيد جوهر هذا الدين - اذ يفرض وجوده بشكل مباشر وغير مباشر فى كل ماتسعى اليه الدولة وماتسعى به - يجب أن يتبوأ مقام الصدارة فى اعلان هويتها بين غيرها من الدول ﴿إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهلوا بأموالهم وأنفسهم فى سبيل الله أولئك هم الصادقون﴾^(١) ، وفى الحديث النبوى عن "معاذ بن جبل قال : قال يامعاذ أتندرى ماحق الله على العباد ؟ قال : الله ورسوله أعلم . قال : أن يعبدوا الله ولايشركوا به شيئاً . قال : أتندرى ماحقهم عليه اذا فعلوا ذلك ؟ فقال : الله ورسوله أعلم . قال : أن لايعذبهم " ^(٢) ، فكان ميزان الصدق فى اعلان الهوية مرتبط بالدخول فى الاسلام ، ومن ثم بقبول الاحتكام الى الله ورسوله صلى الله عليه وسلم والسمع والطاعة والخشية والتقوى ﴿إنما كان قول المؤمنين اذا دعوا الى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا وأولئك هم المفلحون﴾^(٣) ، غير أن قبول الاحتكام الى الله ورسوله لايقف عند مجرد التلفظ بذلك أو القول به كما يتبادر من الآية ، ذلك أن حقيقة القول تلازمها حقيقة العمل به ، ولذلك "لما سئل النبى صلى الله عليه وسلم : أى العمل أفضل ؟ فقال : إيمان بالله ورسوله قيل : ثم ماذا ؟ قال : الجهاد فى سبيل الله . قيل : ثم ماذا ؟ قال حج مبرور " ^(٤) ، فقد عد الايمان أفضل الأعمال . "وهنا دال على أن الاعتقاد والنطق من جملة الأعمال . فان قيل الحديث يدل على أن الجهاد والحج ليسا من الايمان لما تقتضيه ثم من المغايرة والترتيب . فالجواب أن المراد بالايمان هنا التصديق . هذه حقيقته . والايمان على الأعمال البدنية لانها من مكملاته " ^(٥) . وسيتم التعرض بالتفصيل لعقائدية الدولة الاسلامية عند الحديث عن الاختصاص العقيدى لها كأحد أركان شرعية وجودها وممارستها الخارجية بما يغنى عن التكرار .

وثانية السمات : أنها حركة مبتلاة فى وجهتها الخارجية: وابتلاء حركة الدولة خارجياً يعنى قلبها ودورانها بين نصر وهزيمة ، وارتقاء الدعوة وانتكاسها وسعة العيش وضيقه ، وقوة الجسد

(١) سورة الحجرات / الآية رقم ١٥ .

(٢) رواه مسلم . أنظر صحيح مسلم بشرح النووي ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ٢٢٣ .

(٣) سورة النور / الآية رقم ٥١ .

(٤) رواه البخارى ومسلم عن أبى هريرة واللفظ للبخارى . انظر : ابن حجر ، مرجع سابق ، طبعة الكليات الأزهرية ،

ج ١ ، ص ١٤٣ ، صحيح مسلم بشرح النووي ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٧٢ .

(٥) هذا تعليق ابن حجر ، بعد أن ساق قول البخارى " باب من قال ان الايمان هو العمل لقول الله تعالى (وتلك الجنة

أورثتموها بما كنتم تعملون) ، وقال عدة من أهل العلم فى قوله تعالى "فوريك لنساكنهم أجمعين عما كنتم تعملون" عن قول لا

له الا الله . وقال "لمثل هذا فليعمل العاملون" . انظر : ابن حجر ، مرجع سابق ، طبعة الكليات الأزهرية ، ج ١ ، ص ص

ورهنه ، والفيضان الخارجى وانتقاص الأطراف ، والظهور بين الدول وتداعى هذه الأمم عليها^(١) ، وهكذا أحوال عديدة تميز في أشكالها ، وتفاوت في شدتها ، وتختلف في أسبابها ، وتتنوع في آثارها تبعاً للموقف الابتلاي الذى تتعرض له حركة الدولة ، أو بعبارة أدق تبعاً لتقلب أحوال الموقف الإيماني لأبناء هذه الدولة الذى لا يفتأ الابتلاء يحركه يمينا وشمالا ، وقوة وضعفا ، سنة من سنن الله فى خلقه ﴿هـ﴾ ألم . أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون . ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين ﴿٣﴾ ، وفى الحديث النبوى "بادروا بالأعمال فتنا كقطع الليل المظلم يصبح الرجل مؤمنا ويمسى كافرا . ويمسى مؤمنا ويصبح كافرا ، يبيع دينه بعرض من الدنيا" ^(٢) . وقد سبق القول أن ابتلاء الحركة لا يصيبها بالعطالة ، فليس مراد الله تعالى منه التعجيز ، أو إصابة المسعى بالعطب ، ان الابتلاء تلفق وحيوية ، وتحديد واحلال وتثبيت ، وقد جاء فى الحديث النبوى "مثل المؤمن كالخامة من الزرع تفيثها الرياح مرة وتعلها مرة . ومثل المنافق كالأزرة لاتزال حتى يكون انجحافها مرة واحدة" ^(٣) ، وحتى فى حالات إصابة الحركة بالارتداد بفعل قسوة الابتلاء لا يصير الارتداد تراجعا أو توقفا أو تقيسا ، بل التقاطا للأنفاس ، وإعادة للنظر من جديد الى الذات ، ومراجعة أخرى لمواقع الأفهام من المبادئ التى تحكم سنة الله فى الابتلاء ، ان فى الحكمة منه حيث يكون الابتلاء تمحيصا وتثبيتا للذين آمنوا ، ولفظ الدخيل عليهم ﴿وليتلى الله ما فى صدوركم وليمحص ما فى قلوبكم﴾ ^(٤) ، ﴿ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ونبلو أخباركم﴾ ^(٥) ، وللتمحيص والتثبيت فرصة للتطهير والتوبة ، وفى الحديث "ما يصيب المسلم من نصب ولا وهن ولا هم ولا حزن ولا أذى حتى الشوكة يشاكها إلا كفر الله بها من خطاياها" ^(٦) ، كما أن الابتلاء قد لا يكون بالضرورة تعبيرا عن الغضب الإلهي ، بقدر ما قد تحركه

(١) فقد روى الامام أحمد عن أبى هريرة " قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لثوبان كيف أنت يا ثوبان اذا تداعت عليكم الأمم كتداعيتهم الى قصعة الطعام يصيرون فيه وفى رواية كتداعيتكم على قصعة الطعام - قال ثوبان : بأبى وأبى يا رسول الله ، أمن قلة بنا ؟ . قال : لا ، بل أنتم يومئذ كثير ، ولكن يلقى فى قلوبكم الوهن ، قلوا : وما الوهن يا رسول الله ؟ قال : حبكم الدنيا ، وكرهيتكم القتال " . انظر : ابن كثير ، نهاية البداية والنهاية فى الفتن والملاحم ، القاهرة : المكتبة القيمية ، ٥٠ د ، ج ١ ، ص ٣٩ .

(٢) سورة العنكبوت / الآيات رقم ١ ، ٢ ، ٣ .

(٣) رواه الترمذى عن أبى هريرة . وقال حسن صحيح . انظر سنن الترمذى ، مرجع سابق ، ج ٤ ، ص ٤٨٧ .

(٤) رواه البخارى عن عبد الله بن كعب عن أبيه . انظر ابن حجر ، مرجع سابق ، طبعة الكليات الأزهرية ، ج ٢١ ، ص ٢١٥ - ٢١٦ . والأزرة الصنوبر ، وقيل العرعر ، وقيل شجر معتدل .

(٥) سورة آل عمران / الآية رقم ١٥٤ .

(٦) سورة محمد / الآية رقم ٣١ .

(٧) رواه البخارى عن أبى هريرة . انظر : ابن حجر ، مرجع سابق ، طبعة الكليات الأزهرية ، ج ٢١ ، ص ٢١٥ .

ارادة محبة إلهية ، وحرص على نقاء الصف ونماسكه ، والنبي صلى الله عليه وسلم يقول "إذا أحب الله قوما ابتلاهم فمن صبر فله الجزاء ومن جزع فله الجزع" ^(١) . وكذلك مراجعة مواقع الأفهام من المبادئ التي تحكم سنة الله في الابتلاء في حده ونطاقه حيث يقع فيما هو متاح "ليبلوكم فيما آتاكم" ^(٢) ، وقد جاء في بعض الآيات تفصيل لمجالات المتاح . ومنها قوله تعالى "تبلون في أموالكم وأنفسكم ولتسمعن من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم ومن الذين أشركوا أذى كثيرا . وإن تصبروا وتتقوا فإن ذلك من عزم الأمور" ^(٣) . وأيضا في صورته - أى الابتلاء - المتعددة ، حيث يشمل الابتلاء صور المصائب والأفراح ، وصور المسرات والأفراح ، أو ما يدخل عموما فيما عبرت عنه الآية القرآنية بالشر والخير في قوله تعالى ﴿وَنَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَالنَّاسُ أَكْثَرُ لَافِقُونَ﴾ ^(٤) ، أو ما عبرت عنه الآية الأخرى في قوله تعالى ﴿وَنَبْلُوكُم بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ﴾ ^(٥) . ولقد نالت الدولة الإسلامية في عصرى النبوة والخلافة الراشدة قسطا كبيرا من هذه الصور ، وأشباهها ، وأصابها من جراء ذلك بلاء عظيم ومحن قاسية ، فقد ابتليت في إيمانها بالنفاق والردة ، وابتليت في جهادها بالهزيمة ، وتأخر النصر في أحد وحنين وغيرهما ، وابتليت في أرزاقها بالضيق والشدة وقلة المؤونة يوم الرمادة في خلافة عمر بن الخطاب ^(٦) ، وابتليت في عهودها مع الآخرين بنقضهم لها وخرق شروطها في صلح الحديبية وغيره ، وابتليت في أطرافها بمحاولات الاغارة عليها والاعتداء في أواخر عهد الخلافة الراشدة ، وابتليت في قيادتها بالاغتيال والقتل مع عمر وعثمان وعلى ، ثم ابتليت بما هو أشد في جماعتها بالفتنة بعد عمر بن الخطاب ، ورغم ذلك تمخض البلاء عن حقيقة لامراء فيها ، وهى أن البلاء الخارجى لم يزد الدولة الإسلامية الا قوة في التحدى ، ومضاء في الحركة ، واستمرارا في الشهود ، أما البلاء الداخلى فقد ثقلت خطوبه وعظمت تداعياته حتى أصاب الخلافة الراشدة ما أصابها في النهاية من تصدع وأفول ، ليصدق في المسلمين ما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم "سألت ربي ثلاثا فأعطاني اثنتين ومنعني واحدة ، سألت ربي أن لا يهلك أمتي بالسنة فأعطانيها ، وسألت أن لا يهلك أمتي بالغرق ، فأعطانيها ، وسألت أن لا يجعل بأسهم بينهم فمنعنيها" ^(٧) .

(١) رواه أحمد عن محمود بن ليد ورجله رجال الثقات . انظر : مجمع الزوائد للهيتمي ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٢٤٠ .

(٢) سورة المائدة / الآية رقم ٤٨ ، سورة الأنعام / الآية رقم ١٦٥ .

(٣) سورة آل عمران / الآية رقم ١٨٦ .

(٤) سورة الأنبياء / الآية رقم ٣٥ .

(٥) سورة البقرة / الآية رقم ١٥٥ .

(٦) انظر تفاصيل أحداث الرمادة باستفاضة في الطبقات الكبرى لابن سعد ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ص ٢٣٥ - ٢٤٧ .

(٧) رواه مسلم عن ثوبان . انظر : صحيح مسلم بشرح النووي ، مرجع سابق ، ج ١٨ ، ص ص ١٣ - ١٤ .

والسمة الثالثة أنها حركة دعوة واتصال فعال : فلا تنفصل الدعوة عن الدولة ، ولا تستغنى الدولة عن الدعوة ، ولا تملك ذلك بل لا تنقسم العلاقة الإيجابية بين فاعلية الدولة وفاعلية الدعوة ، ما حملت الدولة حقيقة الاسلام منها وتوجهها ، وما أعلنت انتماءها ظاهرا وباطنا اليه . ولقد كانت الدعوة نهج أنبياء الله تعالى من لدن نوح عليه السلام ﴿قال ربي انى دعوت قومى ليلا ونهارا . فلم يزدتهم دعائى الا فرارا . وانى كلما دعوتهم لتغفر لهم جعلوا أصابعهم فى آذانهم واستغشوا ثيابهم واصرروا واستكبروا استكبارا . ثم انى دعوتهم جهارا . ثم انى أعلنت لهم وأسررت لهم اسرار ﴾^(١) ، وحتى محمد صلى الله عليه وسلم الذى شرفه تعالى بجعله داعيا اليه فى قوله ﴿يا أيها النبى انا أرسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا . وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا ﴾^(٢) ، وقوله تعالى ﴿يا أيها الرسول بلغ ما أنزل اليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس ﴾^(٣) ، وكذلك تظل الدعوة من بعدهم - أى أنبياء الله تعالى - نهج الصالحين من غير الانبياء مابقيت للتوحيد كلمة فى الأرض ، وما بقيت جماعة تدين بها على ظهرها ﴿ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون ﴾^(٤) بل ومابقى فرد يستطيع اخلاص العمل لله ، وقد ورد فى الحديث النبوى "نصر الله عبدا سمع مقالتي فحفظها ووعاها وبلغها من لم يسمعها ، فرب حامل فقه لا فقه له ، ورب حامل فقه الى من هو أفقه منه . ثلاث لا يغل عليهن قلب المؤمن ، اخلاص العمل لله ، والنصيحة لائمة المسلمين ولزوم جماعتهم . فان دعوتهم تحيط من وراءهم"^(٥) . وحين تكون حركة الدولة حركة دعوة فذلك يتطلب منها أربعة أمور :

أولها أن تبين حقيقة الدعوة لتفاصيل بينها وبين غيرها من دعاوى الزور والباطل ، وأساس المفاضلة هو اظهار ما خلع الله تعالى على الدعوة من صفات وخصائص ، منها أنها دعوة الحق ﴿له دعوة الحق والذين يدعون من دونه لا يستجيبون لهم بشيء كباطس كفيه الى الماء ليبلغ فاه وما هو ببالغه ومادعاء الكافرين الا فى ضلال ﴾^(٦) ، وأنها دعوة الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

(١) سورة نوح / الآيات رقم ٥ ، ٦ ، ٧ ، ٨ ، ٩ .

(٢) سورة الأحراب / الآيات رقم ٤٥ ، ٤٦ .

(٣) سورة المائدة / الآية رقم ٦٧ . أنظر رحلة طرائق الدعوة فى رسالات السماء مع أنبياء الله ابراهيم ، ونوح ، وهود عليهم السلام فى : محمد حسين فضل الله ، أسلوب الدعوة فى القرآن ، مرجع سابق ، ص ٩٣-١٠٤ . وانتظر أبعاد الربط بين حقيقة الألوية ومضمون دعوة الأنبياء والصالحين ونماذج لها . أوردها : سيد قطب فى مقومات لتصور الاسلامى ، مرجع سابق ، ص ١٨٧ - ٢٣٩ .

(٤) سورة آل عمران / الآية رقم ١٤٠ .

(٥) رواه الطبرانى فى المعجم الكبير عن جابر بن مطعم . انظر : الطبرانى ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ١٢٧ .

(٦) سورة الرعد / الآية رقم ١٤ .

﴿ولكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾^(١) ، ودعوة القوة والحياة ﴿يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه﴾^(٢) ، ودعوة الصراط المستقيم الذي لا اعوجاج فيه ﴿وانك لتدعوهم الى صراط مستقيم﴾^(٣) ، وأخيرا هي دعوة النجاة والأمن ﴿ويا قوم مالي أدعوكم الى النجاة وتدعونني الى النار﴾^(٤) .

الأمر الثاني أن تعرف أن منطق الدعوة يتطلب منها عدة متطلبات ، منها أن يكون منطق الداعين الملتزمين الى دولة الدعوة هو الاذعان المسبق لما يفرضه التشريع الاسلامي، فيما يدعون ﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلال مبينا﴾^(٥) ، وأن يكون ثمة براء من كل من يدعو الى مخالفة هذه الدعوة ﴿قل اني نهيت أن أعبد الذين تدعون من دون الله﴾^(٦) ، ﴿قل اني نهيت أن أعبد الذين تدعون من دون الله لما جاءني البيّنات﴾^(٧) ، وأن لا يلصق القائلون بالدعوة منطقتها - حال تبليغها - بأي منطق آخر مخالف ﴿ولا تدع من دون الله ما لا ينفعك ولا يضرك﴾^(٨) ولا تدع مع الله الها آخر لا اله الا هو﴾^(٩) ، وأن يشارك في تبليغها من هو أهل لها سواء كان فردا، نبيا مثلما فعل ابراهيم عليه السلام مع قومه ﴿اذ قال لأبيه يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا . يا أبت اني قد جاءني من العلم ما لم يأتك فاتبعني أهلك صراطا سويا . يا أبت لا تعبد الشيطان ان الشيطان كان للرحمن عصيا . يا أبت اني أخاف أن يمسك عذاب من الرحمن فتكون للشيطان وليا﴾^(١٠) ، أو كان غير نبى ، كمؤمن آل فرعون مع قومه ﴿ويا قوم مالي أدعوكم الى النجاة وتدعونني الى النار . تدعونني لأكفر بالله وأشرك به ما ليس لي به علم وأنا أدعوكم الى العزيز الغفار . لا جرم أن ما تدعونني اليه ليس له دعوة في الدنيا ولا في الآخرة وأن مردنا الى الله وأن المسرفين هم أصحاب النار . فستذكرون ما أقول لكم وأفوض أمري الى

(١) سورة آل عمران / الآية رقم ١٠٤ .

(٢) سورة الأنفال / الآية رقم ٢٤ .

(٣) سورة المؤمنون / الآية رقم ٧٣ .

(٤) سورة غافر / الآية رقم ٤١ .

(٥) سورة الأحزاب / الآية رقم ٣٦ .

(٦) سورة الأنعام / الآية رقم ٥٦ .

(٧) سورة غافر / الآية رقم ٦٦ .

(٨) سورة يونس / الآية رقم ١٠١ .

(٩) سورة القصص / الآية رقم ٨٨ .

(١٠) سورة مريم / الآيات رقم ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٤ ، ٤٥ .

الله. ان الله بصير بالعباد ﴿١﴾ ، أو كان أهل الدعوة جماعة كأصحاب الكهف "وربطنا على قلوبهم اذ قاموا فقالوا ربنا رب السماوات والأرض لن ندعو من دونه الها لقد قلنا اذا شططا ﴿٢﴾" ، أو غيرهم ممن خاطبهم الله تعالى بقوله ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير﴾ .

وثالث الأمور أن تتبع أسلوب الدعوة الصحيح الى الله كما حددتها قوله تعالى ﴿ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين﴾ ﴿٣﴾ ، فدعوة الخلق تكون بما أنزل الله تعالى من الكتاب والسنة والموعظة الحسنة، ومن احتاج منهم الى مناظرة وجدال فليكن بالوجه الحسن والرفق واللين وحسن الخطاب ﴿٤﴾ ، كقوله تعالى ﴿ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم﴾ ﴿٥﴾ ، وقوله تعالى لموسى وأخيه هارون عليهما السلام ، اذ أرسلهما إلى فرعون لما طغى ﴿واذها إلى فرعون انه طغى فقولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى﴾ ﴿٦﴾ ، والحكمة والموعظة الحسنة والجدال بالتي هي أحسن كمناظرات تحدد منهج التعامل بالدعوة ليست جامدة، فضلا على انها لا تقف عند حد ، وصولا بالدعوة الى غايتها ، وتكشف المتابعة التاريخية للخبرة السياسية الاسلامية في عصري النبوي والخلافة الراشدة عن أشكال عديدة ، منها دعوة الرؤساء والملوك مباشرة الى الدخول في الاسلام ، وتلقي الوفود الراغبة في قبول الدعوة والايمان بها ، وارسال الرسل لتعليم الذين اعتنقوا الاسلام حديثا فرائض دينهم وسنته ، وعقد العهود والمواثيق مع غير المسلمين ، ذمة ورعاية في كنف الدولة الاسلامية وخارجها ، والانتقال الفردي والجماعي عبر البلاد والمدن لتعريف الناس بالاسلام ودعوته ، والقاء الخطب والمواظف في مجال الدعوة، والمناظرات والحوار وتبادل الحجج ، وغير ذلك كثير.

ورابع الأمور معرفة موقف المخاطب بالدعوة فردا أو جماعة وهذا يفرض بعد اتباع أسلوب الدعوة الأنسب معه أن يبين القائمون بالدعوة له حسن العاقبة في حالة الاستجابة ﴿يا قومنا

(١) سورة غافر / الآيات رقم ٤١ ، ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٤ .

(٢) سورة الكهف / الآية رقم ١٤ .

(٣) سورة النحل / الآية رقم ١٢٥ .

(٤) انظر : تفسير ابن كثير ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٥٩١ . وانظر في سياق أسلوب الدعوة الصحيح ومسالكه في الحكمة والموعظة الحسنة والجدال بالتي هي أحسن ما أفاض فيه د. عبد الكريم زيدان ، مرجع سابق ، ص ص ٣٩٥ - ٤٦٩ ، محمد حسين فضل الله ، أسلوب الدعوة في القرآن ، مرجع سابق ، ص ص ٥٠ - ٦٩ . وانظر في الربط بين أسلوب الدعوة وشروطها : د. محمد سعيد ابوطي ، على طريق الدعوة الى الاسلام . رسم لتهاج وحل لمشكلات ، بيروت : مؤسسة لرسالة ، دمشق : مكتبة الفارابي ، الطبعة الثانية ، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م ، ص ص ١٥ - ٣٦ .

(٥) سورة العنكبوت / الآية رقم ٤٦ .

(٦) سورة طه / الآيتان رقم ٤٢ ، ٤٣ .

أحيوا داعي الله وآمنوا به يغفر لكم من ذنوبكم ويمحركم من عذاب اليم ﴿١﴾ وسوء العاقبة في حالة الاعراض والتولي ، ان بالأخذ الشديد غير المعجز "ومن لا يجب داعي الله فليس بمعجز في الأرض وليس له من دونه أولياء أولئك في ضلال مبين" ﴿٢﴾ ، أو بالوقوع في آثام التكذيب ومظالمه ﴿٣﴾ ومن أظلم ممن افترى على الله الكذب وهو يدعي الى الاسلام والله لا يهدي القوم الظالمين ﴿٤﴾ ، أو بالتردي في الباطل والضلال ﴿٥﴾ ذلك بأن الله هو الحق وأن ما يدعون من دونه هو الباطل وأن الله هو العلي الكبير ﴿٦﴾ .

وإذا كانت مهمة الداعي في بيان حقيقة الدعوة وحسن عاقبتها وسوء عاقبتها هي جوهر البلاغ المكلف به في تعامله مع المدعو والذي تضمنته أكثر من آية ﴿فان تولوا فانما عليك البلاغ﴾ ﴿٧﴾ ، ﴿فهل على الرسل الا البلاغ المبين﴾ ﴿٨﴾ ، ﴿وما علينا الا البلاغ المبين﴾ ﴿٩﴾ ، ﴿فان أعرضوا فما أرسلناك عليهم حفيظا ان عليك إلا البلاغ﴾ ﴿١٠﴾ ، فان من مقتضيات هذا البلاغ أن يعرف المبلغ موقف المبلغ اليه غير المسلم مما بلغه ، لأن موقف الثاني هو الذي سيحدد ملامح الحركة المقبلة للأول ، فقبوله ما بلغه يعني أن على المبلغ أن يعامله معاملة المسلمين بعد أن صار باسلامه أحدهم ، ورفضه الاسلام وقبول التراماته الأخرى مقابل بقاءه على دينه الكفاري يعني أن على المبلغ أن يعامله معاملة الذميين ، الذين كفل لهم الاسلام حقوقهم وحررياتهم بعد أن أصبح بالتمسك بدينه أحدهم ، وأما رفضه الاسلام ورفضه ما يقدمه من بدائل أخرى والصد عنه والتأليب عليه ، فيعني أن المبلغ أو الداعي ليس أمامه لحفظ دعوته والدفاع عنها إلا رده ولو بالقوة العادلة ﴿١١﴾ ، والأصل في ذلك ما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم من أنه "كان إذا أمر أميرا على جيش أو سرية أوصاه في خاصته بتقوى الله ، ومن معه من المسلمين خيرا ، ثم قال : أغزوا باسم الله في سبيل الله . قاتلوا من كفر بالله . اغزوا ، ولا تغلوا ، ولا تغلروا ، ولا تمثلوا ، ولا تقتلوا وليدا ، وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم الى ثلاث خصال أو خلال ، فأيتهن

(١) سورة الأحقاف / الآية رقم ٣١ .

(٢) سورة الأحقاف / الآية رقم ٣٢ .

(٣) سورة الصف / الآية رقم ٧ .

(٤) سورة الحج / الآية رقم ٦٢ .

(٥) سورة النحل / الآية رقم ٨٢ .

(٦) سورة النحل / الآية رقم ٣٥ .

(٧) سورة يونس / الآية رقم ١٧ .

(٨) سورة الشورى / الآية رقم ٤٨ .

(٩) انظر في حقيقة الربط بين الجهاد والدعوة في الاسلام : الامام محمد أبو زهرة ، الدعوة الى الاسلام . تاريخها في عهد النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين والعهود المتلاحقة وما يجب الآن ، القاهرة : دار الفكر العربي ، د.ت ، ص ص ٦٧ - ٨١ .

ما أجابوك فاقبل منهم ، وكف عنهم ، ثم ادعهم الى الاسلام فان أجابوك فاقبل منهم ، وكف عنهم ، ثم ادعهم الى التحول من دارهم الى دار المهاجرين ، وأخبرهم ان فعلوا ذلك فلهم ما للمهاجرين ، وعليهم ما على المهاجرين ، فان ابوا أن يتحولوا منها فأخبرهم أنهم يكونون كأعراب المسلمين يجرى عليهم حكم الله الذي يجرى على المؤمنين ، ولا يكون لهم في الغنمة والفبيء شيء ، الا أن يجاهلوا مع المسلمين ، فان هم أبوا فسلهم الجزية فان هم أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم ، فان هم أبوا فاستعن بالله وقاتلهم .. " (١) .

وخامس الأمور أن انخرط الدولة في سلك الدعوة لا يتغى منه أن يتحول القائمون عليها حكماً ، أو من يتولون أمورهم ، محكومين ، إلى مجموعة من الكسالى ، أو الزهاد أو النساك العاطلين الذين لا يفهمون حقيقة دينهم ويختصرون حركة الحياة بينهم ، أو بينهم وبين غيرهم في طقوس وحركات ، لاهم لها إلا إدخال الناس في صفهم دون رشد وعقل بحيث يتحول الكل إلى فرق وأوزاع تدعى كل فرقة أنها الأصوب والأحقر بالدعوة من غيرها ، وهكذا تشوه قيمة الدعوة ، بفعل لافاعلية فيه - حركة لاقيمة لها ، إن دولة الدعوة ليست دولة الدراويش إن صحت العبارة - بقدر ماهي دولة العالمين بمنطق الدعوة ومضمونها وأساليبها ومتطلباتها ، العاملين لتأكيد أن الدولة بالدعوة إنما تنشر مقاصد الإسلام في كل حركاتها وتوجهاتها ، وأن كل حركة من هذه الحركات ، وكل توجه من تلك التوجهات أياً كان ، إنما هو دعوة ، مادام ينشد مقصداً من مقاصد الإسلام أو يدافع عنه ، أو ينضبط به .

إنهم بعبارة أخرى العالمين العاملين في دولة تسعى إلى تحقيق ما يستقيم عليه وجودها داخلياً وخارجياً ، في القيم ، في الدين ، في الاقتصاد ، في الثقافة ، في السياسة ، إلى آخره مع المسلمين ومع غير المسلمين ، دون تردد أو انغلاق ، ودون قطيعة أو انزعال ، في تواصل حضارى ، وتجدد إيماني ، يؤثرون ويتأثرون ، يأخذون ويضيفون ، يعون دينهم وذاتهم ، وموقفهم الذي يعيشون ، والآخرين الذين يتعاملون معهم من موقع العزة والكرامة والاستعلاء الإيماني .

والسمة الرابعة أنها حركة استعلاء إيماني وحضارى : فطبيعة الاسلام الذي تدين به الدولة تأبى الا أن تنزل المسلمين منزلة العلو والارتقاء القيمي بين الناس ، ومن سنن الله في الكون والحياة أن ينتفي الهوان والحزن ، ويتأكد الاستعلاء في الأرض بالحق بشوت حقيقة الايمان في الجماعة المسلمة ، ولذلك لما أصاب قرح غلبة المشركين المسلمين بادىء الأمر يوم أحد جاءتهم البشرى من الله تعالى ﴿ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون ان كنتم مؤمنين﴾ (٢) ، فالاستعلاء اذن

(١) رواه مسلم عن سليمان بن بريدة عن أبيه . انظر : صحيح مسلم بشرح النووي ، مرجع سابق ، ج ١٢ ، ص ص ٣٧ - ٤٠ .

(٢) سورة آل عمران / الآية رقم ١٣٩ . وانظر ما لورده ابن كثير في تفسيره عن هذه لبشرى ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ٤٨٠٠ .

قرين الايمان ، على معنى أنه - أي الاستعلاء - انما يكون للايمان ، وبالايمان ، وهذا يتفرع عنه أكثر من نتيجة منطقية.

فالنتيجة الأولى : أن الاستعلاء بالايمان هو مدخل العزة للجماعة المسلمة في الدولة الاسلاميه، والعزة كما هي منعة وحصانة ورفعة ومهابة وكبرياء هي أيضا - وبمفهوم المخالفة - نقي للمنلة ، من حيث هي تبديد ، واختراق وضعة وخوف ودونية ، ان الجماعة المسلمة حينما ارتضت الانقياد لايمانها انما تكون قد ارتضت أن لا يسبق تشريع الاسلام أي تشريع آخر ، أو أن يعلوه مهما كان مصلره ، طاعة لله وطاعة لرسوله ، إنها في هذه الحالة تكون قد عرفت المدخل الصحيح لعزتها ، ولذلك عندما ربط الحق سبحانه بين التسليم له بالعزة والانقياد لهذه العزة ، وبين جدارة البشر في أن ينالهم قسط من هذه العزة في قوله تعالى "من كان يريد العزة فلله العزة جميعا" ^(١) ، أراد - وهو أعلم بما أراد - قطع طريق الرجعة أمام المسلمين أن يتغوا العزة في غير معيته ، فان هي تلقت هذا التكليف تسليما وطاعة وافرادا لله بالعزة ، فقد مضت فيها سنة الله في قوله تعالى ﴿هو لله العزة ولرسوله وللمؤمنين﴾ ^(٢) ، وهو القول الذي اتفق غير واحد من علماء التفسير على أنه انما جاء ردا حاسما على بعض المنافقين ، الذين حاولوا لمز المسلمين والتشكيك في مكانتهم العزيرة في المدينة ، واصابهم الحقد والضغينة لظهور المسلمين بها ، فقال قائلهم وهو زعيمهم ورأس النفاق عبد الله بن أبي بن أيوب سلول ﴿لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل﴾ وذلك في غزوة بني المصطلق ، فنزل قوله تعالى ﴿هم الذين يقولون لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى ينفضوا والله خزان السماوات والأرض ولكن المنافقين لا يفقهون﴾ يقولون لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل والله العزة ولرسوله وللمؤمنين ولكن المنافقين لا يعلمون﴾ ^(٣) .

والنتيجة الثانية أن الاستعلاء بالايمان قوة ، ولكنها قوة العدل والرحمة والاعتدال والتواضع والاصلاح "وياقوم استغفروا ربكم ثم توبوا اليه يرسل السماء عليكم مدرارا ويزدكم قوة الى قوتكم ولا تتولوا مجرمين" ^(٤) ، كما أن الاستعلاء بغير الله قوة ايضا ، ولكنها قوة الجور والتجبر والظلم والاستطالة والافساد ، وهي قوة مآلها التبديد والوهن، ثم لا تلبث أن تصير

(١) سورة فاطر / الآية رقم ١٠ .

(٢) سورة المنافقون / الآية رقم ٨ .

(٣) سورة المنافقون / الآيتان ٧ ، ٨ . وانظر ما أورده ابن كثير في تفسيره ، مرجع سابق ، ج ٤ ، ص ٣٦٩ - ٣٧٢ .

كذلك ما نقله ابن حجر حول قول عبد الله بن أبي رأس المنافقين في : فتح الباري ، مرجع سابق ، طبعة الريان ، ج ٨ ، ص ٥٢٠ .

(٤) سورة هود / الآية رقم ٥٢ .

واهية، بل أوهى من بيت العنكبوت ﴿مثل الذين اتخنوا من دون الله أولياء كمثل العنكبوت اتخذت بيتا وإن أوهن البيوت لبيت العنكبوت لو كانوا يعلمون﴾^(١) .

إن قوة الاستعلاء بالايمان هي التي حدث للمسلمين - وقد بسط سلطان دولتهم في المدينة - أن يكون موقفهم مع ابن أبي وأتباعه من المنافقين هو موقف العفو والصفح ، ورغم اشاعاته الفاسدة ودعاواه الباطلة التي حفلت بها كتب السيرة ، ورغم ارادة بعض كبار الصحابة ومنهم عمر بن الخطاب أن يقتلوه ، لأن القتل كان أقل ما يستحقه بنظرهم ، إلا أن النبي صلى الله وسلم أبي قتله وكان يقول " فكيف اذا تحدث الناس يا عمر أن محمدا يقتل أصحابه لا " ، بل لما أراد ابنه أن يقتله أصر رسول الله صلى الله عليه وسلم على رفضه وقال " بل نترفق به ونحسن صحبته ما بقى معنا"^(٢) ، وما موقف الرسول صلى الله عليه وسلم مع أهل مكة يوم فتحها إلا دليل آخر على قوة العفو ، حينما تستعلى دولة المسلمين ، رغم أنهم كانوا في موقف المقتدر الغالب ، ورغم أن أهل مكة كانت لهم سوابق - قبل الهجرة الى المدينة - في الغت والاضطهاد والظلم ، - تشفع للمسلمين - لو ارادوا - في الانتقام أو المعاملة بالمثل ، ولكن الأمر في ذلك الموقف لم يكن أمر ارضاء نفس وأهواء ، بل كان أمر ارضاء الله ورسوله ، فكان طيعا ان ينتهي المسلمون عن نوازع الذات ، ويقفوا من ثم عند مقولة الرسول صلى الله عليه وسلم لأهل مكة " اذهبوا فأنتم الطلقاء " عفوا وصفحوا ، الا نفرا أمر بقتلهم وان تعلقوا بأستار الكعبة أقيمت الحجة عليهم في القصاص والقتل^(٣) .

والنتيجة الثالثة أن جعل الاستعلاء للايمان ضبطا لغايته في الحياة وتحديد لمقاصده وأهدافه ، ومن ثم فهو أصل في وضع أساس الفصل بين نموذجين للاستعلاء عرض القرآن الكريم مثالين تاريخيين لهما ، أحدهما النموذج الذي يجسد نمط الاستعلاء الايماني الاصلاحى ، كما تمخض في مسلك ذي القرنين في سورة الكهف ، والثاني النموذج الذي يشكل نمط الاستعلاء غير الايماني الافسادى ، الذي لازم نهج فرعون وملئه كما تحدث عنه القرآن الكريم في أكثر من سورة.

النموذج الأول أثبت من خلاله ذو القرنين أن الاستعلاء هبة إلهية ﴿إنا مكنا له في الأرض وآتيناه من كل شيء سببا﴾^(٤) ، فآثر أن يستعلي بالعدل ﴿قال﴾ اما من ظلم فسوف نعذبه ثم يرد الى ربه فيعذبه عذابا نكرا وأما من آمن وعمل صالحا فله جزاء الحسنى وسنقول له من أمرنا

(١) سورة العنكبوت / الآية رقم ٤١ .

(٢) انظر : ابن هشام ، مرجع سابق ، ج ٣ ، ص ص ١٩٣ - ١٩٤ ، وابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، مرجع سابق ، ج ٤ ، ص ص ٣٦٩ - ٣٧٢ ، وابن حجر ، مرجع سابق ، طبعة الريان ج ٨ ، ص ٥٢٠ .

(٣) انظر : ابن هشام ، مرجع سابق ، ج ٤ ، ص ص ١٩ - ٢٢ . وانظر رواية أخرى لابن سعد في الطبقات الكبرى ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ص ١٠٢ - ١١٠ .

(٤) سورة الكهف / الآية رقم ٨٤ .

يسرا ﴿^(١)﴾ ، ووجهها في عمل الخير ونصرة المستضعفين وضرب المفسدين ﴿حتى اذا بلغ بين السدين وجد من دونهما قوما لا يكادون يفقهون قولا﴾ قالوا يا ذا القرنين ان يا جوج وما جوج مفسدون في الأرض فهل نجعل لك خرجا على أن تجعل بيننا وبينهم سدا . قال ما مكني فيه ربي خير فأعينوني بقوة أجعل بينكم وبينهم ردما آتوني زبر الحديد حتى اذا ساوى بين الصدفين قال انفخوا حتى اذا جعله نارا قال آتوني أفرغ عليه قطرا . فما استطاعوا أن يظهروه وما استطاعوا له نقبا ﴿^(٢)﴾ ، فلما تحقق له ما أراد لم تأخذه عزة النصر على المفسدين ولم يلهه ما أنجز عن الاعتراف بفضل الله والادانة له بالفضل والرحمة ﴿قال هذا رحمة من ربي فاذا جاء وعد ربي جعله دكاء وكان وعد ربي حقا﴾ ^(٣) .

أما النموذج الثاني فيبرهن من خلاله فرعون على أن زهو الاستعلاء غير الإيمانى - حال ضلال القصد والمنهج - قد يتحول الى استكبار ينازع الله ملكوته وكبريائه ، وتفرد به بالربوبية ، ولذلك وجدناه يقول ﴿ما علمت لكم من اله غيري﴾ ^(٤) ، و ﴿أنا ربكم الأعلى﴾ ^(٥) ، و ﴿ما أريكم الا ما أرى وما أهديكم الا سبيلا الرشاد﴾ ^(٦) ، ويؤثر إلا أن يكون استعلاؤه مرادفا لجماع مضادات القيم ، وذلك ما يفهم من وصف العلو الذي ألصق به في أكثر من آية كقوله تعالى ﴿وان فرعون لعال في الأرض وإنه لمن المسرفين﴾ ^(٧) ، وقوله ﴿ثم أرسلنا موسى وأخاه هارون بآياتنا وسلطان مبين الى فرعون وملئه فاستكبروا وكانوا قوما عالين﴾ ^(٨) ، وقوله ﴿ان فرعون علا في الأرض وجعل أهلها شيعا﴾ ^(٩) ، وقوله ﴿ولقد نجينا بني اسرائيل من العذاب المهيمن من فرعون انه كان عاليا من المسرفين﴾ ^(١٠) .

ومثلما وظف ذو القرنين استعلاءه وظف فرعون كذلك استعلاءه ، ولكن على نهج مخالف ، وعلى مقتضى هواه من الاستكبار والجبروت والفساد ﴿وأضل فرعون قومه وما هدى﴾ ^(١١) ،

(١) سورة الكهف / الآيتان رقم ٨٧ - ٨٨ .

(٢) سورة الكهف / الآيات رقم ٩٣ ، ٩٤ ، ٩٥ ، ٩٦ ، ٩٧ .

(٣) سورة الكهف / الآية رقم ٩٨ . وانظر محاولة لبناء نموذج توظيف القوة لتحقيق الأمن بالإيمان ولعند مع ذى القرنين

فى : مصطفى منجود ، الأبعاد السياسية للأمن فى الاسلام ، مرجع سابق ، ص ٣٢٣ ، ٣٤٢ .

(٤) سورة القصص / الآية رقم ٣٨ .

(٥) سورة النازعات / الآية رقم ٢٤ .

(٦) سورة غافر / الآية رقم ٢٩ .

(٧) سورة يونس / الآية رقم ٨٣ .

(٨) سورة المؤمنون / الآيتان رقم ٤٥ ، ٤٦ .

(٩) سورة القصص / الآية رقم ٤ .

(١٠) سورة الدخان / الآيتان رقم ٣٠ ، ٣١ .

(١١) سورة طه / الآية رقم ٧٩ .

﴿إن فرعون علا في الأرض وجعل أهلها شيعا يستضعف طائفة منهم يذبح أبناءهم ويستحي نساءهم إنه كان من المفسدين﴾^(١) ، ﴿واستكبر هو جنوده في الأرض بغير الحق وظنوا أنهم ألينا لا يرجعون﴾^(٢) ، ومثلما كان لاستعلاء ذي القرنين عاقبة ، كان لاستعلاء فرعون كذلك عاقبة ، ولكن شتان بين العاقبتين ، عاقبة أفضت بالأول الى الخير وشكر النعمة ، ونصرة المستضعفين وخذلان المستكبرين ، وعاقبة أوردت الثاني المهالك بالأخذ الشديد في الدنيا واللعة ، والعذاب في الآخرة ﴿فأخذناه وجنوده فبذناهم في اليم فانظر كيف كان عاقبة الظالمين . وجعلناهم أئمة يدعون الى النار ويوم القيامة لا ينصرون وأتبعناهم في هذه الدنيا لعنة ويوم القيامة هم من المقبوحين﴾^(٣) .

والنتيجة الرابعة أن الاستعلاء الایمانی اذ يعانق حركة الجماعة المسلمة في الدولة الإسلامية - مقصدا ووسيلة - يفرض عليها أن تعض بالنواجز على استعلائها مهما بلغ بها من استضعاف ، ذلك أنها ان فقدت استعلاء المكان - بقطع النظر عن أسباب ذلك - فيجب أن لا تفقد استعلاء المكان ، ولهذا مستلزماته في أن تعي الجماعة من ناحية أولى أن التلازم بين استعلاء المكان واستعلاء المكانة رهن الحفاظ على قوة الدفع الایمانی لديها ، والربط القرآني بين حقيقة الایمان وحقيقة العلو في قوله تعالى ﴿ولا تهنوا ولا تحزنوا واتم الأعلون ان كنتم مؤمنين﴾ هو ربط تفاعل وتداخل يتأى على أن يكون مجرد ربط سبب ونتيجة فقط ، إن الجماعة المسلمة بموجبه عليها أن تعمل وتجاهد وهي تعلم أنها انما تسعى الى الایمان لادراك العلو ، في نفس الوقت الذي تسعى فيه الى العلو لتأكيد حقيقة الایمان ، كذلك له مستلزماته في ان تظل الجماعة من ناحية ثانية - وهي مستضعفة - متمسكة بالأمل في استعادة المكان بجانب المكانة ، خاصة وأن القرآن الكريم يقوي فيها هذا الأمل ، لما ضرب لها المثل على كيفية تغيير حال الاستضعاف الى حال القوة ، في قوله تعالى "وأذكروا اذ أنتم قليل مستضعفون في الأرض تخافون أن يتخطفكم الناس فأواكم وأيدكم بنصره ورزقكم من الطيبات لعلكم تشكرون"^(٤) وأن لا تدع روح الهزيمة والانتكاس تسري بين أبنائها مهما بلغ الاستضعاف بها ، ومهما أصابها دعاوي النيل منها ، وإشاعات الشيط والتعجيز ﴿الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم إيمانا

(١) سورة القصص / الآية رقم ٤ .

(٢) سورة القصص / الآية رقم ٣٩ .

(٣) سورة القصص / الآيات رقم ٤٠ ، ٤١ ، ٤٢ - وانظر مسلك القرآن في تصوير مشاهد النموذج لفرعونى وماله فى:

أبو الاعلى الموددى ، فرعون فى القرآن ، ترجمة وتعريب أحمد ادريس ، القاهرة : دار المختار الإسلامى ، ١٩٨٥ ، ص ص

٩ - ١٦٨ . وانظر رؤية سياسية للنموذج الفرعونى فى الممارسة السياسية فى: سيف الدين عبدالفتاح ، مرجع سابق ،

ص ص ٤٧٤ - ٤٩٨ .

(٤) سورة الأنفال / الآية رقم ٢٦ .

وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل ﴿١﴾ . والقرآن الكريم ، يدع فاصلا بين رفض هذا الموقف المتخاذل وبين عاقبته ، ولذلك جاءت البشرية صادقة في الآية التالية ﴿فانقلبوا بنعمة من الله وفضل لم يمسسهم سوء واتبعوا رضوان الله والله ذو فضل عظيم﴾ ﴿٢﴾ ، بل حاول أن يحذر الجماعة المسلمة من منيع هذا الموقف ، حين قصره على حلفاء الشيطان وحزبه ، على نحلهم المختلفه ، فذكر عقب الآية الثانية ﴿انما ذلكم الشيطان يخوف أولياءه فلا تخافوهم وخافون ان كنتم مؤمنين﴾ ﴿٣﴾ ، وهو نفس ما حذر منه النبي صلى الله عليه وسلم حين زكى القوة - لا الضعف - في الجماعة المسلمة ، وفوت عليها الاستسلام لوساوس الشيطان حال الاصابة بمكروه ، في حديثه " المؤمن القوي خير وأحب الى الله من المؤمن الضعيف وفي كل خير . احرص على ما ينفعك ، واستعن بالله ، ولا تعجز . وان اصابك شيء فلا تقل لو أني فعلت كان كذا وكذا ولكن قل قدر الله وما شاء فعل ، فان لو تفتح عمل الشيطان " ﴿٤﴾ .

ثم إن على الجماعة المسلمة من ناحية ثالثة أن ترفض منطق الأمر الواقع عليها إن كان هو سبب فقدانها مكان الاستعلاء ، وعلة استضعافها وتبعيتها وخضوعها ، ان الأمر الواقع على الجماعة المسلمة لا ينبغي أن يكون واقعا لا بفعل إيمانها وعلى مقتضاه سببا أو نتيجة وليس واقعا لسبب آخر ، فاذا تلاعت أسباب أخرى غير إيمانية وفرضت نفسها على واقع الجماعة ، فلا مجال لقبوله أو الرضا به ، والا كان ذلك من قبيل قبول ذل النفس وظلمها ، ولذلك كان السعي الى تغيير أي واقع مفروض بفعل يصادم قيم الجماعة وعقيدتها مستحوزا على كل نشاطها ومستأثرا بنصيب الأسد من امكانياتها ومواردها ، والتغيير هنا هو الجهاد بأوسع معانيه الذي قد يتحول - مع اتساع حجم التغيير وتضخم تبعاته - إلى فرض عين واستنفار عام يأتى بالتخلف عنه إلا لعذر شرعي ﴿يا أيها الذين آمنوا مالكم اذا قيل لكم انفروا في سبيل الله اثاقلتم إلى الأرض أرضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة فما متاع الحياة الدنيا في الآخرة الا قليل . إلا تنفروا يعذبكم عذابا أليما ويستبدل قوما غيركم ولا تضرهم شيئا والله على كل شيء قدير﴾ ﴿٥﴾ .

ويبقى أن آخر مستلزمات تجلوز محنة فقدان استعلاء المكان من الناحية الأخيرة ، أن على الجماعة المسلمة منع تحول هذا فقدان الى فرصة لتبادل الاتهامات واللقاء الملامات بين أبنائها ، أو مدعاة لأن يلمزوا أنفسهم ، أو يتأبنوا بالألقاب ، وذلك قد يجعل فقدان استعلاء المكان مقدمة الى

(١) سورة آل عمران / الآية رقم ١٧٣ .

(٢) سورة آل عمران / الآية رقم ١٧٤ .

(٣) سورة آل عمران / الآية رقم ١٧٥ .

(٤) رواه مسلم عن أبي هريرة . انظر : صحيح مسلم بشرح النووي ، مرجع سابق ، ج ١٦ ، ص ٢١٥ .

(٥) انظر : د. فتحي الدريني ، مرجع سابق ، ص ص ١٠٠ - ١٠١ .

(٦) سورة التوبة / الايتان رقم ٢٨ ، ٢٩ .

فقدان استعلاء المكانة ﴿ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم﴾^(١) ، إن تضديد الجراحات ، وإعمال الصلح والوئام وتحديد المسؤوليات من جديد ومحاسبة المقصرين ، قد تكون بعض المداخل الواجبة لإعادة ما افتقد والحفاظ على ما تحت الأيدي ﴿انما المؤمنون اخوة فاصلحوا بين اخويكم﴾^(٢) ، وفي الحديث النبوي "لا تباغضوا ، ولا تحاسدوا ، ولا تدابروا ، وكونوا عباد الله اخوانا ، ولا يحل لمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاث"^(٣) وورد في الحديث الآخر إضافة الى ذلك "المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله ولا يحقره . التقوى هاهنا ويشير الى صدره ثلاث مرات . بحسب أمرىء من الشر أن يحقر أخاه المسلم ، كل المسلم على المسلم حرام ، دمه وماله وعرضه"^(٤) .

والنتيجة الخامسة أن كل استعلاء من شأنه الاعتداء على الاستعلاء الإيماني لحركة الجماعة المسلمة ليس له موقف من قبلها إلا الرفض أيا كان مصدره ، ذلك أن أي تشريع أو سلطة أو هيئة ، أو قرار أو اتفاق ، أو وضع يؤول في النهاية الى انزال المسلمين ما لم يرده الشارع الحكيم ، قد يؤدي بهم الى الخضوع لنوع من الموالات غير الشرعية ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض . ومن يتولهم منكم فإنه منهم إن الله لا يهدي القوم الظالمين﴾^(٥) ، وإن تحججوا بحجج واهية "فترى الذين في قلوبهم مرض يسارعون فيهم يقولون نخشى أن تصيبنا دائرة فعسى الله أن يأتي بالفتح أو أمر من عنده فيصبحوا على ما أسروا في أنفسهم نادمين"^(٦) ، وذلك أن استعلائهم ليس له إلا طريق واحد ، هو الولاء لله ورسوله ، فكل حركة تبتغي هذا الطريق أو ترتاده هي حركة استعلاء إيماني "انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون . ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فإن حزب الله هم الغالبون"^(٧) ، وكأننا بالقرآن الكريم يريد أن يسد المنافذ أمام المسلمين كي لا يتخذوا أي رمز للولاء غير الشرعي ، وهو بعيد التأكيد على براء المسلمين منه مهما كان الداعي اليه ، بقوله تعالى - عقب الآية السابقة - ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزوا ولعبا من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم والكفار أولياء واتقوا الله إن كنتم مؤمنين﴾^(٨) . وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم "ما بال أناس يشترطون شروطا ليست في كتاب الله .

(١) سورة الأنفال / الآية رقم ٤٦ .

(٢) سورة الحجرات / الآية رقم ١٠ .

(٣) رواه مسلم عن أنس . انظر صحيح مسلم بشرح النووي ، مرجع سابق ، ج ١٦ ، ص ١٢٠ - ١٢١ .

(٤) رواه مسلم عن أبي هريرة . انظر نفس المرجع السابق .

(٥) سورة المائدة / الآية رقم ٥١ .

(٦) سورة المائدة / الآية رقم ٥٢ .

(٧) سورة المائدة / الآية رقم ٥٥ ، ٥٦ .

(٨) سورة المائدة / الآية رقم ٥٧ .

من اشترط شرطاً ليس فى كتاب الله فهو باطل ، وان اشترط مائة شرط ، شرط الله أحق وأوثق" (١) ، وفى رواية "قضاء الله أحق، وشرط الله أوثق" (٢) .

ولعل مفهوم الولاء بالمعنى السابق وما يستتبعه من استعلاء إيماني هو أحد المناخل التي اتبعها بعض علماء الحديث في التوفيق بين الحديث النبوي "لا حلف في الاسلام" (٣) والحديث الآخر "شهدت مع عمومي حلف المطيعين فما أحب أن أنكته" (٤) والذي يقف معه في نفس مضمونه قول أنس بن مالك "قد حالف النبي صلى الله عليه وسلم بين قريش والأنصار في داري" (٥) ، فقد قال ابن حجر "ويمكن الجمع بأن المنفى ما كانوا يعتبرونه في الجاهلية من نصر الحليف ، ولو كان ظالماً ، ومن أخذ الثأر من القبيلة بسبب قتل واحد منها ، والتوارث ، ونحو ذلك ، والمثبت ما عدا ذلك من نصر المظلوم ، والقيام في أمر الدين ، ونحو ذلك من المستحبات الشرعية كالصادقة ، والموادعة وحفظ العهد . قال النووي: المنفى حلف التوارث وما يمنع منه الشرع ، وأما التحالف على طاعة الله ، ونصر المظلوم ، والمواخاة في الله تعالى ، فهو أمر مرغّب فيه" (٦) .

والسمة الأخيرة : انها حركة تجديدية حضارية مرنة: ومن الطبيعي والمنطقي أن تكون كذلك ، فما دامت سنة الله في الكون والخلق أن تبدل أحوال الناس وتتصرف باستمرار ، وما دام نمط التفاعلات الخارجية متغيراً لا يقف عند شكل محدد ، ولا يعرف نمطاً رتيباً من الأطراف المشاركين في كل المواقف ، وما دام الواقع الذي تجري فيه ويفرزها - أي التفاعلات - غير متناه في مستجداته ، وما دام تبنّ سلم المصالح في هذا الواقع المتغير هو عملية اجتهادية قابلة للتعديل أو الاضافة لمواكبة ما يلفظه باستمرار ، بل وما دام كل ذلك يستبطن قضايا اجتهادية ومسائل فقهية قد لا يكون ثمة عهد للفقه الاسلامي يتناولها قبل ذلك ، وفوق هذا وذاك ، ما دام التجديد في أمر دين الاسلام فقها وفهما ، حقيقة مؤكدة ترجعها ما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك حين روي عنه " أن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها" (٧)

(١) رواه البخارى عن أم المؤمنين عائشة . انظر : ابن حجر ، مرجع سابق ، طبعة الكليات الأزهرية ، ج ٩ ، ص ٢٣٢ .

(٢) رواه البخارى عن أم المؤمنين عائشة : انظر : المرجع السابق ، ج ٩ ، ص ٢٤٠ .

(٣) رواه البخارى عن عاصم عن أنس بن مالك . انظر : المرجع السابق ، ج ٢٢ ، ص ٢٩٨-٢٩٩ .

(٤) رواه البخارى مرفوعاً عن عبد الرحمن بن عوف . انظر : المرجع السابق ، ج ٢٢ ، ص ٢٩٨-٢٩٩ .

(٥) انظر : نفس المرجع السابق .

(٦) انظر : نفس المرجع السابق .

(٧) حقق د. يوسف القرضاوى هذا الحديث وخرجه عن أبي هريرة بقوله " اخرجته أبو دلود والحاكم والبيهقى فى المعرفة ،

وقال العراقى وغيره سنده صحيح ، ورمز السيوطى لصحة فى الجامع الصغير وأقره المنلوى فى الفيض " انظر د. القرضاوى ،

الفقه الاسلامى بين الأصالة والتجديد " ، المسلم المعاصر ، العدد الثالث ، رجب ١٣٩٥ هـ يوليو ١٩٧٥ ، ملحق رقم ١ ، ص ٤٨

فحركة الدولة الإسلامية لا تستطيع في ضوء هذه البهيميات أن تقف ساكنة دون استجابة ، ولا يمكن أن تقف منها موقف اللامبالاة أو التجاهل ، وهذا يقتضي منها لتكون حركة تجديدية فعالة ما يلي:

١ - أن تراجع الحركة ما يخرج من رحمها في وجهتها الخارجية ، وهي لا تستطيع أن تفعل ذلك ما لم تبدأ بمراجعة ذاتها ، أو ما بداخلها تقويماً وتهذيباً واصلاحاً ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بَقِيَتْ حَتَّىٰ يَغْيِرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾^(١) ، والا كان مبلوؤها في انطلاق الخارج منها من الداخل فيها - تعويلاً على وحدة القيم أساسها - ليس صحيحاً ، ولا ضير على الحركة ان تسببت المراجعة في التراجع ، أو العلول عن سياسات أو قرارات أو مقولات تجاوزها الواقع ، أو ثبت خطؤها ، أو عجزت عن تحقيق المراد منها ، ما لم يمس ذلك أصلاً من الأصول الشرعية الثابتة فيها ، ذلك أن التراجع والعلول دليلان على حسن توظيف الفهم للدفع الضرر عن الحركة ، اذا لاحت مظاهره ، والقرآن الكريم ينشد هذا الدفع ، من حيث يأمرنا باتقاء المهالك ، حقيرها وعظيمها ﴿وَلَا تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾^(٢) بل ان الحديث النبوي صريح وقاطع اذ يلزم المسلمين بأنه "لا ضرر ولا ضرار"^(٣) قطعاً للداير الخلل في المسلمين، وفيما يصدر عنهم من فكر أو نظم أو ممارسات ، ولذلك استنبط علماء أصول الفقه من هذا الحديث وبنوا عليه احدى القواعد الكلية التي تشكل ركيزة مهمة في بناء سلم المصالح الشرعية للجماعة المسلمة^(٤) .

٢ - التواصل الزمني بين عناصر الحركة وأجيالها ، فليست هناك حركة تتبع من فراغ، أو تقوم على غير أسس ، وإلا فقدت اصالتها ورسوخها ، والأصالة في الحركة الخارجية للدولة الإسلامية يجب أن تغذيها روافد ثلاثة ، الأول أن تنهض على ثوابت لا يعتريها التغيير ، مهما تغيرت فعاليات الحركة ، هي بالأساس - أي الثوابت - اشتقاق من قيم الوحي قرآنا وسنة كالعدل ، والدعوة ، وعدم العدوان ، واحترام العهود والاحارة ، ونصرة الضعفاء ، والثاني أن توجد لها مساحة في اطار هذه الثوابت من الحرية والانطلاق الاجتهادي ، والمرونة في التعامل ، تثبت الحركة من خلالهما -الانطلاق والمرونة- أن ثوابتها قيد لها لا عليها ، وحصانة لها وليست تجميدها ، تساعد على انسيابها ، وتقويتها ، وليس تقويضها ، والثالث أن تبني منطلقاتها

(١) سورة الرعد / الآية رقم ١١ .

(٢) سورة البقرة / الآية رقم ١٩٥ .

(٣) حديث حسن رواه ابن ماجه والدارقطني وغيرهما مسنداً عن ابي سعيد الخدري ، وراه مالك في الموطأ مرسل عن عمر بن يحيى عن أبيه عن النبي صلى الله عليه وسلم ، فأسقط أبا سعيد ، وله طرق يقوى بعضها البعض . انظر : الامام لنوري ، الأربعون النووية وشرحها ، القاهرة : الطبعة الثانية ، ١٣٩٥ هـ ، الحديث الثاني والثلاثون ، ص ص ٦١ - ٦٢ ، ابن رجب الحنبلي ، مرجع سابق ، الحديث الثني والثلاثون ، ص ص ٢٨٥ - ٢٩٣ .

(٤) انظر جلال الدين السيوطي ، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية ، القاهرة : مكتبة الحلبي ، الطبعة الأخيرة ، ١٣٧٨ هـ - ١٩٥٩ م ، ص ص ٨٣ - ٨٤ ؛ ابن رجب الحنبلي ، مرجع سابق ، ص ص ٢٨٥ - ٢٩٣ .

استكمالا لخبرات سابقة في الحركة ، قدمتها أجيال سبقت في عملية البناء أو استفادة منها على أي وجه من الوجوه.

والربط بين هذه الروافد في تجديد الحركة وتطويرها يدعم التواصل الزمني بين أجيالها ، ويؤكد خط الاستمرارية في تبادل الأخذ والعطاء بها - أي الأجيال - والتعامل بالقدوة الصالحة والاتباع الواعي ، والاضافة الخلافة الى جهد السابقين ، وانطلاقا من هذا هل يستطيع أحد - الا غير واع بخصائص التطور السياسي الاسلامي - أن ينكر ثبوت هذا التواصل الزمني والحضاري بين تجربة عصر النبوة وتجارب عصر الخلافة ، بل وبين هذه التجارب وبعضها البعض من جهة أخرى ؟

٣ - تجريد عملية التجديد من التشخيص ، حتى لا تظل عملية أيه أو مؤقتة ، لاتلبث أن تسقط بسقوط القائم بها ، إن التجديد كعملية اجتهادية يصح أن ينسب الى القائم به فردا أو جماعة في زمان ما أو مكان ما ، إلا أن هذه العملية تستمد مادة خلودها وبقائها ابتداء من لغتين أساسيتين ، لغة النصوص المنزلة مناط منهج التصدي لقضايا الواقع وتساؤلاته ، ولغة الواقع مناط هذه القضايا المراد الاجتهاد بشأنها ، وكلتا اللغتين يجب أن تتزامنا في الوجود والاستمرار ، رغم الاعتراف بالاختلاف بينهما ، في طبيعة اللغة ، ومصدرها ، ومدى تغيرها ، ومدى تناميها ، وحجم الحركة للمجتهد حال اقترابه من كل منها ، أما القائم بعملية الاجتهاد أو إن شئنا الدقة المسؤول عن الربط بين اللغتين - فردا أو جماعة - فتسري عليه سنن الله في البشر في حياتهم ومماتهم ، والقاضيه بأنه ﴿هو ما جعلنا لبشر من قبلك الخلد أفان مت فهم الخالدون﴾^(١).

ولذلك فان انتهاءه لا يعني انتهاء الاجتهاد - فقها للأصول وفقها للواقع - وإنما يعني تعطيله وتوقفه نظرا لغياب من ينزل الأصول على الواقع ، فاذا ما جاء من يخلفه، ليني على ما بداه ، أو يكمله أو يقومه بشكل أو آخر فقد كفل للاجتهاد استعادة حيويته من جديد ، ومن هنا ندرك بلاغة الحديث النبوي اذ يربط ظهور الحق -اجتهادا في الوصول اليه واعتصاما به- بطائفة مسلمة ، مؤهلة لأن يتسبب اليها اظهار الحق ، ففي الحديث "لاتزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خلفهم حتى يأتي أمر الله وهم كذلك"^(٢) ، ان هذه الطائفة طائفة ممتدة يرتبط وجودها باظهار الحق وظهورها به وعليه ، ولا يتأقت بزمن محدد، أو بلغة الحديث السابق " حتى يأتي أمر الله"^(٣) ، فكأن هذه الطائفة تناج سلسلة من الأجيال المتلاحقة ، وكل جيل تتمخض عنه ، فاذا ما انتهى أجله تسلم راية الاجتهاد ، لاظهار الحق فيه طائفة على

(١) سورة الأنبياء / الآية رقم ٣٤ .

(٢) رواه مسلم عن ثوبان . انظر صحيح مسلم بشرح النووي ، مرجع سابق ، ج ١٢ . ص ٦٥

(٣) انظر : نفس المرجع السابق .

نفس منهج الطائفة الأولى في الجيل الثاني ، وهكذا توصل أجيال وتواصل اجتهاد ، يستتبعهما تواصل في عملية اظهار الحق.

٤ - الاتصال الحضاري ، وهو من مستلزمات حركة الدولة الاسلامية الخارجية . أو بعبارة أدق من مستلزمات شهودها الايماني ، ذلك أنها ما دامت تحمل رسالة حضارية الى أمم أخرى غير مسلمة يفرض عليها الشرع الاتصال مع هذه الأمم ، وعملية الاتصال هي في حقيقتها تفاعل حيوي ، أي أن تفاعل مع هذه الأمم تأثيراً وتأثراً ، والتفاعل يقتضي التجديد المستمر والتنوع الدائم ، فليست الأمم على نهج واحد في ثقافتها وحضاراتها ومعتقداتها ، وبالتالي لا يتوقع أن تأتي مواقفها أو سياساتها من حركة الدولة الاسلامية واحدة ، أو أن تأتي حركاتها المقابلة كما توقع منفذو الحركة وصانعوها ، وما لم تكن لدى هؤلاء المنفذين والصانعين القدرة على استيعاب هذا التغير غير المتوقع بروح جهادية تجديدية ، فمآل الحركة الى العجز والاستيعاب المضاد ، وهذا يرجع استعلاها الايماني بالمعنى السابق الاشاره اليه ، إن اتصالها الخارجي ينبغي أن يكون اتصال من لديه القدرة على ضبط عملية الاتصال ، في قيمها ومقاصدها ، وأطرافها ، وعناصرها ، ووسائلها ، أدواتها وما يقبل وما يرفض ، ولن يتحقق ذلك الا اذا كانت الحركة مستقلة حضارياً على معنى أن تكون ارادتها في عملية الضبط مستقلة وليست خاضعة ، أو تابعة ، أو موجهة^(١)

٥ - تجاوز الصراع بين الأصالة والمعاصرة في التخطيط للحركة ، ان الحركة يجب أن تستعلي على هذا الجدل المفتعل ، ما لم يحرر مفهوم الأصالة والمعاصرة ، وما دام ينظر اليهما على أنهما مرتبطان ارتباط تناقض لارتباط تكامل ، إن الحركة بطبيعتها يجب أن تستوعب هذا الازدواج الظاهري وتتجاوزه ، اذا ما نظر الى الأصالة على أنها المصدر القيمي الثابت الذي يملها - أي الحركة - بأساس رسوخها وحصانيتها وتميزها ، ويلفظ عنها كل ما هو دخيل أو منسوب بالادعاء أو الخطأ اليها ، واعتبرت المعاصرة مرادفة للقدرة على اثبات أن المصدر القيمي لا يقصر عن حقائق الواقع المتغير ، ولا يعطلها ، ويتيح للحركة حق الاستفادة مما هو متاح من وسائل وأساليب وأشكال وأبنية تدخل في جملة ما يمكن أن نسميه بالابتلاع الحسن أو الحمود ، اذا كانت مصالح الحركة لا تترك إلا بها ، وإلا دخلت في نطاق الابتلاع المنموم ، اذا كانت تضر بالحركة وتفسدها.

وما لم تكن الجماعة المسلمة والدولة التي تنحضر عنها قادرتين على أن تثبت أن الاسلام الذي تحمله كل منهما جدير بأن يكون واقعا معاشا - وفق أصوله وقواعده وضوابطه - اليوم ، وغدا ، كما كان كذلك بالأمس فانهما بذلك تكونان مسؤولتين عن اتاحة الفرصة لظهار الجدل المفتعل حول الأصالة والمعاصرة واغراق الحركة الخارجية بل والداخلية فيه.

(١) انظر في فكرة الاستقلال الحضاري وابعادها : د. محمد عمارة ، الاستقلال الحضاري ، بيروت : دار الوحدة للطباعة والنشر ، ١٩٨٦ ، ص ص ٥ - ١٤٢ .

فحركة الدولة الاسلامية التجديدية لا تستطيع أن تقابل القضايا السابقة - مراجعة الحركة ، التواصل الزمني بين عناصرها وأجيالها ، تجريد عملية التجديد من التشخيص ، الاتصال الحضاري ، الصراع بين الأصالة والمعاصرة - بموقف اللامبالاة أو التجاهل ، فذلك فضلا على أنه يخالف لطبيعة شهودها الايماني بالمعنى السالف فانه مسقط لمصلقاتها واستمرارها في مثالب كثيرة .

أولها مثلب الجمود والتوقف ، وسقوط الحركة في هذين اللعين يذهب عنها اسم الحركة ، ومن ثم يذهب صفة النشاط والتدفق والتفاعل ، تأثيرا في حركات التعامل الخارجي الأخرى ، وتأثرا بها ، وعندها لا يمكن للدولة الاسلامية الادعاء بأن لديها فقها يستوعب التعامل مع غيرها ، أو مخاطبة الآخرين به ، وقد وجلوا من آثاره الارتداد في الحركة ، خاصة وقد برهنت هي بنفسها على هذا الارتداد ، ان حجتها في الحديث عن هذا الفقه تكون قد هوت ، أو بعبارة أخرى قد حطمتها نموذج التعامل الخارجي السليبي الذي قدمته ، وكذا أو هن شرعيتها في مخاطبة الآخرين بهذا الفقه ، ومهما توافر لها من حجج ، فهي مردود عليها ، لأن ما تمارسه من حركة خارجيه ، حيث لا حركة ، يتناقض مع ما تنادي به ، ولأنها أضحت عاجزة عن أن تثبت المصداقية له .

وثانيها مثلب العيش خارج نطاق الزمن الحاضر ، وهذا المثلب إنما يمثل أحد أمراض وعي الحركة ذلك أن جزءا من شواهد سيرها على الطريق الصحيح أن لا تتخلف عن لحظتها وواقعها المعاش ، وأن تكون قادرة على متابعة أحداثه وعلى مستواها ، تنبؤا واستيعابا ، وهو ما يضمن لها يسر السيطرة والتوجيه وامتلاك المبادرة ، فاذا تخلفت عن ذلك فهي المسؤولة عما قد يجسم على صدرها من تراكمات ممارسات الآخرين عليها ، ان الدولة ما دامت قد ارتضت أن تنزوي بحركتها بعيدا عن زمانها ، تكون قد ارتضت في الوقت ذاته أن تنازل عن مبادئها في الانفعال به ، والتفاعل معه وأبت بالتالي الا أن تكون حركتها مجرد رد فعل لما يجري حولها ، وليس هناك هروب من التاريخ أسوأ من هذا ، بل ليس هناك هجرة من الاسهام الحضاري أسوأ من هذه الهجرة .

وثالثها مثلب الدفاع عن الراهن ، رغم ما قد يجره هذا الدفاع من معوقات مشبطات للحركة ، ورغم ما قد ينتج عنه من رضا بالأمر الواقع وهو في حد ذاته - كما سبق - مثلب خطير اذا ما انزلت الحركة فيه ومهما قيل تبريرا لهذا الدفاع ، أو روي أن المصلحة تقتضيه ، فانه - ما لم يكن موقفا مؤقتا وجزئا من الحركة وليس أصلا لها ، أو كل محتواها - قد يفسر على انه تبرير العاجز أو غير القادر على أن يكون له موقع في النشاط الانساني العام ، وآفة الدفاع عن الراهن - فوق ذلك كله - أنه قد يتحول - حال الثبات عليه - الى سياسة عامة ، قد ترى في محاولات تغييرها خروجا على الدولة ذاتها ، دونه المقاومة ، والتقويض والبت ان لزم الأمر .

ورابع المثالب هو افتقاد وعي الموقف المحيط بالحركة ، والمنفعلة به وفيه ، فالحركة لا تحدث في فراغ ولا تنطلق من لا شيء كما سبق القول ، والقائمون على تخطيطها وصناعة القرار فيها

ينطلقون من تصور أن لها موقفا - أو مواقف - تبدى فيه - أو فيها - ملامحها ومنطقاتها ، وتلقى من خلاله - أو من خلالها - ردود الأفعال المقابلة لها ، وبقدر ما تكون الحركة قادرة على التعامل مع المواقف الراهنة ، والتحسب للأخرى المستجدة ، بقدر ما تستطيع ادراك ما تصبوا اليه من مقاصد فاذا ما بعدت الحركة عن الموقف الحاضر فان توقع غض طرفها عن المستجد أمر لا مراء فيه ، وذلك سبيل الى تفرغها من مضمونها^(١)

(١) وهنا يقودنا الى تأكيد الحديث عن أهمية التجديد ، واعتباره بمثابة ضرورة شرعية في الدولة الاسلامية ، بما يفرغ عن هذه الضرورة من قضايا ، هي في الصميم من منهج التجديد وأفقته وبجالاته وحلوه ، كقضايا التجديد في فقه الدولة ، والتجديد في فكرها ، والتجديد في حركتها ، التجديد في مؤسساتها ونظمها ، والتجديد في رؤيتها ، والتجديد في سياساتها ، والتجديد في ثقافتها ، والتجديد في تراثها ، والتجديد في حضارتها ، والتجديد في العلاقة بين الحاكم والمحكوم فيها ، والتجديد في علاقاتها بغيرها ، والتجديد في الواجب الاجتهادي لعلمائها ، والتجديد في تعاملها الخارجى ، والتجديد في ادراك مقاصدها من هذا التعامل ، والتجديد في ترتيب أولويات قضاياها وواجباتها ، حتى لا يعيش ابتؤها خارج دائرة عصرهم .

نظر معالجة هذه القضايا وأشباهاها متثرة في ثانيا كثير من الدراسات منها : شهاب الدين بن أبى الربيع ، مرجع سابق : ج ١ ، ص ٢٧ - ٦٣ من مقالة تحقيق د. حامد ربيع ، د. فتحى البرنى ، مرجع سابق ، مواضع متفرقة ، د. حورية مجاهد ، مرجع سابق ، ص ٥٢٨ - ٥٣٢ ، د. محمد سليم العوا ، مرجع سابق ، ص ٢٤٠ - ٢٤٥ ، د. جمال الدين محمد محمود ، قضية العودة الى الاسلام في الدولة والمجتمع ، القاهرة : دار النهضة العربية ، ١٩٧٦ ، مواضع متفرقة ، د. محمد سعيد رمضان البوطى ، منهج الحضارة الانسانية في القرآن ، دمشق : مؤسسة الرسالة ، ١٩٨٣ : ص ١٥٧ - ١٨٠ ، ص ١٨١ - ٢٠٥ ، وله أيضا : على طريق العودة الى الاسلام ، مرجع سابق ، ص ٨٩ - ٢١١ ، د. محمد عمارة ، الاستقلال الحضارى ، مرجع سابق ، ص ١٤٣ - ٢٦٥ ، د. اكرم ضياء العمرى ، التراث والمعاصرة ، قطر : رئاسة المحاكم الشرعية . ، سلسلة كتاب الأمة رقم ١٠ ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٥ هـ ، مواضع متفرقة ، د. منظور الدين أحمد ، مرجع سابق ، ص ٢٧٧ - ٢٤١ ؛ عبدالمتعال الصعدي ، المجددون في الاسلام من القرن الأول الى الرابع عشر ، القاهرة : مكتبة الأدب ، الطبعة الثانية ، ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٢ م ، ص ٥ - ١١ ، د. محمد فتحى عثمان ، المدن للواقع ، القاهرة : المكتب الفنى للنشر ، سلسلة الثقافة الاسلامية ، رقم ٨ ، ١٣٧٨ - ١٩٥٩ ، ص ٦ - ٧٣ . محمود شاكر ، رسالة في الطريق الى ثقافتنا ، القاهرة : دار الهلال ، ١٩٩١ ، مواضع متفرقة ، سعيد حوى ، كى لا تخشى بعيدا عن احتياجات العصر ، القاهرة - حلب - بيروت : دار السلام للطباعة والنشر ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م ، ص ٤٩ - ٧٥ ، منير شفيق ، الفكر الاسلامى المعاصر والتحديات ... ، لكوت : دار القلم ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ ، ص ٣٩ - ١٥٧ ، وله أيضا : الاسلام في معركة الحضارة ، بيروت : دار الكلمة ، ط ١ ، ١٩٨٢ ، مواضع متفرقة ، السيد يسن ، الوعى القومى المعاصر - أزمة الثقافة لسياسة العربية ، القاهرة : مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالاهرام ، ١٩٩١ ، ص ٧ - ٨٧ ، ص ١٨١ - ٢٠٤ ، سيف الدين عبدالفتاح ، مرجع سابق ، مواضع متفرقة . وانظر أيضا : د. يوسف القرضاوى ، " افقه الاسلامى بين الأصالة والتجديد " المسلم المعاصر ، العدد الثالث ، رجب ١٣٩٥ هـ - يوليو ١٩٧٥ ، ص ٣٩ - ٦٤ ، العدد الرابع ، شوال - ذو الحجة ١٣٩٥ هـ - اكتوبر -

وخامس المثالب مثلث التشردم الفكرى ، والتعصب المذهبى ، فعجز الحركة عن إيجاد صيغة مناسبة تحكم منطقها بفعل الازدواج فى النظر الى ماضيها وحاضرها ، أو ان شئنا الدقة ، نتيجة

ديسمبر ١٩٧٥ م ، ص ٢٩ - ٥٩ ، د. مقلاد يالجن ، " منهج التجديد فى الفلسفة الاسلامية " ، المسلم المعاصر ، العدد السابع ، رجب - رمضان ١٣٩٦ هـ - يوليو - سبتمبر ١٩٧٦ ، ص ١١ - ٥٦ ، د. جمال عطية ، " ماذا نقبل وماذا نرفض من انظم الحديثة " ، المسلم المعاصر ، العدد الخامس والعشرون ، صفر ربيع الثانى ١٤٠١ هـ - يناير - مارس ١٩٨١ ، ص ٥ - ٨ ؛ د. حسين أتاى ، " الاسلام فى الزمان والمكان " ، العدد الثامن والعشرون ، ذو القعدة - المحرم ١٤٠١ هـ - اكتوبر - ديسمبر ١٩٨١ ، ص ٢٧ - ٥٠ ؛ محمد أحمد بدوى ، " انفتاح الاسلام على الثقافات الأخرى " ، المسلم المعاصر ، العدد الرابع والأربعون ، شوال - ذو الحجة ١٤٠٥ هـ ، ص ٤٧ - ٥٨ ، د. حسين أتاى ، " المنطلق فى التجديد " ، المسلم المعاصر ، العدد السابع والثلاثون ، المحرم - ربيع الأول ١٤٠٤ هـ - نوفمبر - يناير ١٩٨٤ ، ص ٢٣ ؛ د. اسماعيل الفاروقى ، " الاسلام فى القرن المقبل " ، المسلم المعاصر ، العدد الثامن والثلاثون ، ربيع الثانى - جمادى الآخرة ١٤٠٤ هـ - فبراير - ابريل ١٩٨٤ ، ص ٥ - ٢٦ ؛ فالح عبدالجبار ، " الحديثة والتقليد - تعيين مفاهيم ، تحديد نقاط التماس " ، منبر الحوار ، السنة السابعة ، العددان الثالث والعشرون والرابع والعشرون ، شتاء وربيع ١٩٩٢ ، ص ٨٦ - ٩٩ ، السيد محمد حسن الأمين والشيخ حسين شحادة ، " القرآن الكريم وتحديات الحديثة " ، المعراج ، المجلد الأول ، العدد الثانى ، رجب ١٤١١ هـ - شباط ١٩٩١ ، ص ١٤ - ٢٣ ؛ صالح آل ابراهيم " الفكر الاسلامى واشكالية الاصله والتحديث " ، البصائر ، العدد الثامن ، السنة الرابعة ، صيف ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م ، ص ٤١ - ٦٨ ، محمد قاسم ، " العالم الاسلامى والقرب من أجل نقد علمى لمفهوم الحديثة عند الغرب " ، نفس العدد السابق ، ص ٦٩ - ٨٨ ؛ الهنئى ادريس ، " مشكلة الحديثة وبؤس الانتقاء . أزمة فى أزمة " ، البصائر ، العدد التاسع ، السنة الخامسة ، خريف ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م ، ص ٧٩ - ٩٧ ؛ وانظر أيضا :

-Mumtaz Ahmed, "Islamic Political Theory: Current Scholarship and Reform in Islamic History: Tajdid And Islah Future Prospects" in: Mumtaz Ahmed, op.cit, PP.1-24; John O. Voll, L. Esposito (eds), Voices of Resurgent Islam, New York, Oxford University Press, 1983, PP.32-47. Gabriel Ben-Dor, State and Conflict in The Middle East, New York: Publishers, 1983, PP.35-81; John L. Esposito, Islam and Politics, Massachusetts: Syracuse University Press, 1987, PP.30-57; Frederick M. Denny, op.cit, PP.107-129. John O. Voll, "Renewal and Reform in Islamic History", in John L. Esposito, Voices of Resurgent Islam, op.cit PP. 32-47

ومن الجدير بالذكر أن إحدى الدراسات قد قامت بتحليل سبعة وأربعين عملاً بحثياً تشمل دراسات منشورة فى عدد من الدوريات الأكاديمية الغربية ، وفصولاً منشورة فى بعض الكتب الأجنبية عن ظاهرة الاحياء الاسلامى والصحوه الاسلاميه ، وحركة التجديد الاسلامى المعاصرة ، بالإضافة لعدد من الكتب التى تتدرج مباشرة فى الموضوع ، وقدمت رؤية انتقادية من خلال تحليل هذه العينات انظر : د. حسنين توفيق وأمانى مسعود الحدينى ، ظاهرة الاحياء الاسلامى فى الدراسات الغربية " رؤية تحليلية نقدية ، منبر الحوار ، السنة السابعة ، العدد الخامس والعشرون ، صيف ١٩٩٢ ، ص ٦ - ٤٤ .

سيادة لغة التصادم بين أصالتها ومعاصرتها ، قد يكشف عن نفسه في عدة صور أبرزها الهوة بين أجيال الحركة، وتشبث كل فريق بما يراه الأصوب والأقوم لها ومحاولته جذب الأنصار لقناعاته وادعاءاته، وهكذا تجر الأمة بأسرها الى مستقع التحزب والتشتت، وهو مستقع آسن، ليس لأنه ينافي طبيعة أمة التوحيد ، والأمة الوسط^٧، والأمة الواحدة فحسب، بل ولأنه قد يجرح جسدنا بأدواء معتقدات ، أو آراء ، أو تصورات، أو أفكار ، قد تخرج بها عن نطاق التوحيد ، والوسطية والتوحد، أنخص صفاتها، ومصدر تميزها عن غيرها من الأمم .

الفصل الثالث

تطور حركة الدولة الإسلامية في العلاقات الخارجية في الخبرة السياسية

الفصل الثالث

تطور حركة الدولة الإسلامية في العلاقات

الخارجية في الخبرة السياسية

تمهيد :

الواقع ان خبرة عصرى النبوة والخلافة الراشدة تأتي لتؤكد أن المسلمين ابا ان هذين العصرين ما كانوا ليقبلوا ان تظل النظرة الأصولية لمفهوم الدولة الإسلامية وحركتها الخارجية مجرد مثال مبني علي مسلمة تجريدية يأبأها طبعها ، كما تأبأها حقيقتها الواقعية ، خاصة وقد بعث فيهم رسول من انفسهم علمهم أن الايمان والعمل قرينان ، وأن قدرة أي نموذج حضاري مبني علي الوحي قرآنا وسنة علي أن يجد لوعوده ومبشرات صدي ، انما تأتي من كفاءته في الاقتراب من واقع الذين يخاطبهم وينشد الاصلاح فيهم ، والاستجابة لما يلفظه هذا الواقع من تحديات وعلامات استفهام بحكم التجدد المستمر في احداثه ووقائعه ، وأن القيم الايمانية أيا كانت واجهاتها ووجهاتها ومجالاتها لابد أن تتحول الي حياة يتفاعل الانسان بها ويتفاعل ، ويتشكل بها ويتأثر فاذا بها مستوعبة كل مناشطه ، ومساعيه ، واذا به يجد فيها ضالته في الاهتداء الي أقوم السبل ، وأحسنها في شأنه الخاص وعلاقاته بغيره .

من هنا كان التحام المسلمين في العصرين السالفين مع المبادئ الأصولية في تنظيم الدولة وضبط حركتها داخليا وخارجيا ، فجاءت تجربة النبوة بمثابة اللبنة الأولى في تجسيد كيان الدولة ، وهو البناء الذي لم يأت هينا لنا ، وانما بذل في سبيله اجتهاد وجهاد ، بدأهما النبي صلى الله عليه وسلم في مكة حيث زلزلة الكيان الاجتماعي والسياسي والثقافي والعقدي فيها ، وتحدي المبادئ الفاسدة والآليات المعوجة التي سیرت من خلالها الحياة لاهلها ، واستكملها بعد الاذن بالهجرة ، حيث تأسيس أركان الدولة ، وبداية اظهار الوجه الحضاري لها ، قبل المجتمع الاسلامي من جهة والمجتمعات الاخرى غير الإسلامية من جهة أخرى ، بما استلزمه ذلك من تنظيمات وتراتب ، وسياسات ، وقرارات وتعاهدات ، وصدقات دموية أحيانا .

ولما كان وقع تجربة النبوة علي الموروث القبلي شديدا فان القبائل العربية وجدت فيها فرصة ان تعلن عن نكوصها علي اعقابها ، وأن ترتد عن إيمانها بعد أن تطاير خبر وفاة النبي صلى الله عليه وسلم في الآفاق غير أنها لم تكذبها بما انتهزته حتي وجدت الخليفة الأول لها بالمرصاد ، فاذا به يبدأ التطور الثاني في سلسلة تطورات الدولة الإسلامية برؤد الفتنة التي بدت نذرها مع ارتداد هذه القبائل ، بل لم يكفه ذلك فحرك في نفس الوقت قواته وقواده اينانا باعادة الحركة الخارجية للدولة علي نفس الطريق الذي كان المسلمون قد بدأوا خطواته الأولى في عصر النبوة ، غير أن أيا بكر لم يمهله القدر ليثبت للقوي الفارسية والرومية مصداقيته في هذه الاعادة ، وقدرته علي تأكيد أن اللغة القوية الحاسمة التي حملتها رسائل الرسول صلى الله عليه وسلم ورسله الي قادتها وقوادها

وقادة من ناوأها ستستحيل الي واقع ينفذ ما انثروا به وهددوا إن هم أبوا إلا الاستكبار والفساد في الأرض والصد عن دعوة التوحيد .

وكان ابا بكر قد القى بمهمة خطيرة علي عاتق الخليفة من بعده ليحقق ما كان يبغيه، وما كان ينتظره المسلمون منه منذ عصر النبوة ، ويأبى الله إلا ان يتمخض التطور الثالث مع عمر بن الخطاب محققا لطموحات ابي بكر وطموحات المسلمين ، فاذا بالدولة مترامية الاطراف ، واذا بالقوي التي تحكم برقاب العباد ظلما واستبدادا وجبروتا في فارس والروم ومن حالفهما أوهي من بيت العنكبوت ، واذا بعلاقات المسلمين مع غيرهم علي درجة من التعدد والتنوع والشمول لم يعهدا المسلمون من قبل ، فلما استعلت الدولة والدعوة مع الخليفة الثاني ، واستوعبت تحديات الاستعلاء والشموخ وبدا أن آفاقا جديدة ممتدة قد فتحت كي تتعاقب كلتاها بفاعلية ونهوض ، اذا بالمجتمع الاسلامي يضرب في قيادته ، لكنها لم تكن الضربة الأولى ، ذلك ان ثمة نذرا كانت تلوح بمقدم انتكاسة للدعوة وللولة بعد عمر بن الخطاب وما هي إلا سنوات قليلة حتي تداعت الضربات مع مجيء التطور الرابع ما بين داخلية واخرى خارجية ، واذا بفترة غير قصيرة من خلافة عثمان بن عفان، وفترة ثانية هي عمر خلافة علي بن ابي طالب تتعاقبان في تجسيد هذه الضربات، لتطمع قوي داخلية ، واخرى خارجية في الدولة وخلافتها ولتحاول الهدم في جدارهما ، ورغم النجاح النسبي للتصدي للتحديات الخارجية بأشكالها المتعددة ، إلا أن محاولات مداواة الجراح والفتن الداخلية لم توت أكلها في إعادة الترميم الأمر الذي قاد في النهاية الي اسقاط الخلافة الراشدة بالتعدي الدموي علي قياداتها منذ عمر بن الخطاب وحتى الخليفة الرابع واصابة حركة الدولة بالعطالة. لتبدأ سلسلة أخرى من التطورات السياسية ما بين صعود وهبوط مع عصر الملك بتجاربه الاموية والعباسية وما تلاهما .

اذن فقد اينعت خبرة عصري النبوة والخلافة الراشدة أول نموذج عملي لبناء الدولة في التطور السياسي الاسلامي ، وان كان اختلاف ادوار المؤسسين في كلا العصرين ، ومن ثم اختلاف طبيعة الدولة ، من دولة نبوة يقودها الرسول صلي الله عليه وسلم مؤيدا بالوحي قرآنا وسنة الي دولة خلافة يقودها خلفاء راشدون تحروا الاقتداء بهذا الوحي وبتعاليم دولة النبوة ، قد القيا بظلالهما في تطور دلالات مفهوم الدولة وحركتها رغم وحدة مركزها وثبات عاصمتها في يثرب. وتكشف متابعتنا لتطور هذه الدلالات أنها مرتبطة ارتباطا وثيقا بتطورات أربعة شهدتها عملية بناء الدولة في حركتها الداخلية والخارجية علي النحو التالي .

المبحث الأول : التطور الأول : تأسيس بناء الدولة ومقدمات الحركة الخارجية :

وهذا التطور هو نتاج طبيعي لجهاد الجماعة المؤمنة بقيادة النبي صلي الله عليه وسلم ومعاونة صحابته رضوان الله عليهم ، منذ ان تلقى الوحي من السماء ليكون للعالمين كافة بشيرا ونذيرا ، وحتى انتقاله الي جوار ربه ، وهو من جهة اخرى حصيلة اجتهاد الرسول صلي الله عليه وسلم وصحابته في نقل تعاليم الوحي الالهي بأوامره ونواهيه الي واقع معاش ، وقد اصطدم بمجتمع -

في مكة - أي إلا أن يعيش حياة الجاهلية بكل ما فيها من فساد الفكر والخلق والمعتقد ، إلا ما ندر ، ورفض أن ينتظم أمره علي نهج بعيد اليه كيانه ، علي هدي من الله وبصيرة . في نفس الوقت الذي تعانق فيه مجتمع آخر - في المدينة - مع الوحي ، وأبي إلا ان يكون تربة صالحة تبشر بميلاد أمة فيه قدرة علي ان تكون طليعة الايمان والمؤمنين لها هويتها وتميزها الحضاريين وسط مجتمع رفع راية الشرك والوثنية في شبه الجزيرة العربية وعلى مقربة من دول - في فارس والروم - كانت أكثر سطوة ، وأكبر نفوذا ، وأعلى هيمنة علي البلاد والعباد ، وان تساوت مع ذلك المجتمع في جاهلية البعد عن منهج التوحيد . وتبدو أهم ملامح هذا التطور فيما يلي :

المطلب الأول : التلرج بالدعوة لتأسيس نواة قاعدة الدولة :

وقاعدة الدولة هنا انما تعني الجماعة المؤمنة ، وما كان وجودها ليتجسد وشملها ليتوحد ، لولا توافر مادة الوجود والتألف التي تلقاها الرسول صلي الله عليه وسلم وحيا منزلا منذ صدر اليه التكليف الالهي ﴿يا أيها المدثر قم فأأنذر﴾^(١) ، وكان طبيعيا ان يكون اتساع الانضواء الي قاعدة الايمان مرتبطا باضطراب الجد والاجتهاد في كيفية تبليغ أساسها ، وتحمل المشاق في سبيلها ، لذلك كان للأمر الالهي ﴿ولربك فاصبر﴾^(٢) مغزاه حين نبه الرسول صلي الله عليه وسلم الي عظم المسؤولية ، وعظم تضحياتها ، وليس من وراء ذلك إلا الصبر والجلد ، حتي يظهر الله دينه ، وهكذا كان التكليف بالتلرج في الدعوة من الاسرار الي الاجهار له ما يبرره^(٣) ذلك ان توقع

(١) سورة المدثر / الآيتان رقم ١ ، ٢ .

(٢) سورة المدثر / الآية رقم ٧ .

(٣) يروي ابن هشام في سيرته عن ابن اسحاق قوله " وكان بين ما اخفي رسول الله صلي الله عليه وسلم امره ، واستتر به الي ان امره الله تعالى باظهار دينه ثلاث سنين ثم قال تعالى ﴿فاصدع بما تؤمر واعرض عن المشركين﴾ وقال تعالى "وانذر عشيرتک الاقربين وانخفض جناحك لمن تبعك من المؤمنين وقل اني انا النذير المبين...﴾ .

انظر سيرة ابن هشام ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ص ٢٦٤ - ٢٦٥ .

وانظر ايضا في هذه المرحلة السرية من الدعوة : الطبري ، تاريخ الأمم والملوك ، بيروت ، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات ، د.ت ، ج ٢ ، ص ٦١ .

محمد بن عبد الكريم المعروف بن الأمير تحقيق ابي الفداء عبد الله القاضي ، بيروت : دار الكتب العلمية ، الطبعة الأولى ١٤٠٧-١٩٨٧ ، ج ١ ، ص ٥٨٤ .

وانظر فقه هذه المرحلة وحكماتها في : د. محمد سعيد رمضان البوطي : فقه السيرة ، مرجع سابق ، ص ص ٧٦ - ٧٧ .

وانظر أيضا :

- Hugh Kennedy , The Prophet and the Age of the Caliphates , London and New York : Longman , 1980 , pp 29-33 ; Ali Dashti , Twenty three Years:A study of the Prophetic Career of Muhammad, London : George Allen & Unwin , 1984 , pp 74-85.

اتساع قاعدة التسليم لها ، والاذعان لمنطقها ، والدخول في رحابها لم يكن أمرا مسلما به ، في مجتمع استمرأ حياة الجاهلية ، بكل تناقضاتها الاقتصادية والثقافية والاجتماعية والسياسية والعقيدية ، بل العكس هو الصحيح . اذ كيف يتوقع من مجتمع هذه هيئته منذ قرون طويلة في مناحي الحياة كافة ان ينقلب علي عقبيه بين عشية وضحاها ، ليحطم أسسه يديه ، ويقيم أسسا أخرى مختلفة في الهوية والالتواء والسيرة ؟ . وكيف يتوقع من قياداته التي استمرت فساد المنهج ، ظلما بالباطل وكبرا وعتوا وسطوة ونفوذ ، ان تتزلزل مكائنها ، وتتصدع ، بعد ان اعتادت ان تدن لها القبائل والمجتمعات المجاورة بما هي عليه ؟ لذلك لم يكذب رسول الله عليه وسلم بمجهر بدعوته حتي كان وقعها علي المجتمع المكي عظيما ، وكان منطق إباته واعراضه عنها اقوي من منطق القبول والدخول فيها ^(١) ، وسرعان ما تحول منطق الرفض الي طور آخر حين مارست قريش من اشكال العنت كافة ضد الجماعة المؤمنة ، مما لم يكن ثمة سبل للدفعه إلا بمزيد من بذل النفس والمال والمتاع ، ولذلك كان حظها - أي الجماعة المؤمنة - من الاهانة والتخويف والتجويع والتضييق في المعاش والارزاق عظيما ^(٢) ، وان كانت سنة الله في حماية الدعوة وحماية هذه الجماعة اقتضت ان يكون قائلها أكثر منعة وحفظا بكفالة ابي طالب عم النبي صلي الله عليه وسلم له ، يقول الطبري "ثم ان قريشا تذرروا علي من في القبائل منهم من اصحاب رسول الله صلي الله عليه وسلم والذين معه فوثبت كل قبيلة علي من فيها من المسلمين ، يعذبونهم ، ويفتنونهم علي دينهم ، ومنع الله رسوله منهم بعمه ابي طالب ، وقد قام أبو طالب حين رأي قريشا تصنع ما صنع في بني هاشم وبني المطلب ، فدعاهم الي ما هو عليه من منع رسول الله صلي الله عليه وسلم ، والقيام دونه ، فاجتمعوا اليه ، وقاموا معه ، واجابوا الي ما دعاهم اليه من الدفع عن رسول الله صلي الله عليه وسلم ، إلا ما كان من أبي لهب " ^(٣) .

علي أن ما مضى لا يعني ان رسول الله صلي الله عليه وسلم قد سلم تماما مما تعرض له اصحابه ، بل ناله جانب كبير منه اذ اشتدت عليه قريش "فأغروا به سفهاءهم فكذبوه ، وآذوه ، ورموه بالشعر والسحر والكهانة والجنون ، ورسول الله صلي الله عليه وسلم مظهر لأمر الله

(١) يقول ابن اسحاق " فلما بلدي رسول الله صلي الله عليه وسلم قومه بالاسلام وصدع به كما أمره الله ، لم يعد منه قومه ، ولم يردوا عليه - فيما بلغني - حتي ذكر آلتهم وعابها ، فلما فعل ذلك اعظموه وناكروه ، واجمعوا خلافة وعلوته إلا من عصم الله تعالى منهم بالاسلام ، وهم قليلون مستخفون ..) . انظر : سيرة ابن هشام ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ٢٦٦ .

(٢) انظر صورا من هذا العنت والاضطهاد في : المرجع السابق ، ج ١ ، ص ٢٨٩ ، ص ٣١٥ ؛ الطبري ، تاريخ الأمم والملوك ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٦٤-٧٠ ؛ ابن الأثير ، الكامل ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ٥٨٤-٥٩٦ ؛ ابن كثير ، البداية والنهاية في التاريخ ، القاهرة : دار الفكر العربي ، الطبعة الأولى ١٩٣٢م - ١٣٥١هـ ، ج ٣ ، ص ٤٠-٦٠ د . البوطي ، فقه السيرة ، مرجع سابق ، ص ٨٤-٨٧ د . عماد الدين خليل ، دراسة في السيرة ، التصورة : دار لوفاء ، د.ت ، ص ٦٥-٧٧ ؛ صفى الرحمن المباركفوري ، مرجع سابق ، ص ٩٧-١٠٧ .

(٣) انظر : الطبري ، تاريخ الأمم والملوك ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٦٨ ؛ ابن هشام ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ٢٧٠ .

لا يستخفي به . مباد لهم بما يكرهون ، من عيب دينهم واعتزال أوثانهم ، وفراقه إياهم علي كفرهم ^(١) إلا أن منعة الرسول صلي الله عليه وسلم ، وما كان فيها من حصانة ، لمكانته من الله تعالى ، ثم من عمه أبي طالب لم تمتد لتمنع الاذي عن الصحبة المؤمنة ، لذلك كان قراره أن يخرجوا الي أرض الحبشة ، لأن بها كما أخبرهم "ملكا لا يتغي الظلم لأحد ، كما أن أرضها أرض صدق" ^(٢) وان كان بعض المحدثين من المهتمين بدراسة التاريخ الاسلامي يرون ان وراء اختيار الحبشة - فضلا علي ما سبق ، من عدل السيرة ، وصدق الارض - أسبابا أخرى منها تيسر السفر اليها بحرا بالسفن ، ومساعدة الرياح الموسمية لهذا السفر البحري في ظروفه ، والعلاقات المذهبية الطيبة بين الاسلام الذي كان يدين به الذين فصلوا الهجرة الي الحبشة والنصرانية التي كانت عليها الحبشة ، والامل في ان يدخل اهلها في الاسلام واجابة دعوته ، واكتساب حليف قوي يجمعه والمؤمنين رابطة دينية - وان اختلفت الديانة - ضد المشركين وعبد الاوثان ، فضلا علي أن الانتقال الي أي مكان آخر لم يكن مأمون العواقب للخروج إليه ^(٣) .

المطلب الثاني : الصلود المكي وصعوبة اختيار موقع بناء الدولة في مكة :

لو أن الأمر في دعوة الاسلام أن تكون توجيهها اخلاقيا لا كفي الرسول صلي الله عليه وسلم بمن دعاهم ، وما عليه ثمة حرج ان لم يدخل فيها آخرون ، وماذا كان يضيره إن اعرض عنه معرض أو استجاب له مستجيب ، بعد ان أقام الحجة علي من دعاهم وأعيتة السبل في جمعهم علي كلمة التوحيد ، بل ما كان أهون الأمر عليه ان يخرج مع اصحابه الي الحبشة حين أمرهم بالقصد اليها ، بيد أن الأمر في هذه الدعوة كان يحمل وجها آخر غير الوجه الاخلاقي وهو وجه التمكين لها في الارض - استخلافا واعمارا - في كيان حضاري ، قادر علي تعيد الناس لربهم ، لينهض به اولئك الذين ارتضوها منهج حياة إيماني فاستحقوا وعد الله تعالى لهم ان يكونوا الاجدر بوراة الارض والخلافة الصالحة عليها ﴿وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم . وليمكن لهم دينهم الذي ارتضوا لهم . وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا . يعبدوني لا يشركون بي شيئا﴾ ^(٤) ، وازالة ما يعوق سيرهم كله في هذا الطريق من أفراد وجماعات ودول ، ومن أفكار وثقافات ومناهج وعقائد ليست من الله

(١) انظر ابن هشام ، مرجع سابق ، ج ١ . ص ٨٩ .

(٢) انظر في هذا القول : المرجع السابق . ج ١ ، ص ٣١٣ ؛ لطيفي ، تاريخ الأمم ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٦٨ ؛ ابن الأثير ، الكامل ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ٥٩٦ ؛ ابن كثير ، البداية والنهاية ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٦٦ ؛ ابن قيم الجوزية ، زاد المعاد في هدي خير العباد ، القاهرة : مكتبة الخليلي ، ١٣٩٠ - ١٩٧٠ ، ج ١ ، ص ٣٨ ؛ د . عماد الدين خليل ، مرجع سابق ، ص ٧٧ ؛ د . البوطي ، فقه السيرة ، مرجع سابق ، ص ص ٨٩ - ٩٩ ؛ صفى الرحمن المباركفوري ، مرجع سابق ، ص ص ١٠٨ - ١٠٩ .

(٣) انظر : د . عماد الدين خليل ، مرجع سابق ، ص ص ٧٧ - ٧٩ .

(٤) سورة النور / الآية رقم ٥٥ .

فى شىء ، وهكنا كان فهم النبي صلى الله عليه وسلم حين أراده نفر من قومه من قريش ان يعدل عن دعوته ، اذ بين لهم مقصود الدعوة فى ان تستعلي راية التوحيد ، وأن يدين الناس لها ، فتدين لهم الدنيا ولذلك كان رده على وساطة عمه ابي طالب بينه وبينهم "ادعوهم الى ان يتكلموا بكلمة - أي كلمة التوحيد - تدين لهم بها العرب ويملكون بها العجم" وفي رواية اخرى "وتؤدي لهم بها العجم الجزية" ^(١) بيد ان واقع الحال فى مكة لم يكن ليشر بأن تكون هي مهد هذا الكيان الحضاري اذا ما تذكرنا أربع وقائع .

أولها : فتنة الذين هاجروا الى الحبشة مرتان ، لما تبعتهم قريش الى حيث هاجروا ، بقصد ردهم وايثاتهم ، ولولا ان صدق ظن النبي صلى الله عليه وسلم فى ملك الحبشة ، فمنعهم منهم ، وردهم على اعقابهم لنالوا منهم نيلا عظيما ، وعندما قفل بعض من هاجر الى الحبشة عائلا الى مكة ، حين شاع خبر اسلام اهلها ، فلما تبين كذب ذلك ما دخلوها إلا بجوار واستخفاء ، كي يأمنوا بطش قريش ومن نالوها ^(٢) .

والثانية : ممارسة قريش مزيد من الضغوط والتهديدات قبل ابي طالب ، لأجل أن يصرفوه عن ايواء النبي صلى الله عليه وسلم ونصرته ، واتبعوا لذلك حيلة كثيرة ، اباهما جميعا ، بعد أن أظهر له الرسول صلى الله عليه وسلم الاصرار على المضي فى تبليغ رسالة ربه حتى يظهرها الله أو يهلك دونها .

والثالثة : تعرض الذين لم يهاجروا الى الحبشة من المسلمين للمحن الشديدة ، خاصة بعد أن فرضت عليهم قريش الحصار الاقتصادي ^(٣) فى الوقت الذي كانت تنفن فى اذاقتهم لباس الجوع والخوف والتعذيب ، فرادي وجماعات .

(١) والكلمة هي قول " لا اله إلا الله " فلم يقبلوها وفي رواية ابن هشام ان ابا طالب ارسل الى النبي صلى الله عليه وسلم فلما جاءه اخبره ان "هؤلاء اشراف قومك قد اجتمعوا لك ليعطوك ، وليأخذوا منك ، قال : فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : نعم . كلمة واحدة تعطونها تملكون بها العرب ، وتدين لكم بها العجم ، قال : فقال أبو جهل : نعم وايلك ، وعشر كلمات . قال تقولون لا اله إلا الله ، وتخلعون ما تعبدون من دونه قال : فصفقوا بأيديهم ، ثم قالوا : اترى يا محمد ان تجعل الالهة الها واحدا ، ان أمرك لعجب قال بعضهم لبعض : انه والله ما هذا الرجل يعطيكم شيئا مما تريدون ، فانطلقوا وامضوا على دين آبائكم ، حتى يحكم الله بينكم وبينه ، قال ثم تفرقوا " .

انظر : ابن هشام ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٢٠ ؛ الطبري ، تاريخ الأمم ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٦٦-٦٧ .

(٢) انظر : ابن هشام ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ٣٥٠ ؛ ابن سعد ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ١٦٠-١٦١ .

(٣) وذلك كرد فعل للنصر الذي حققه المسلمون بالهجرة ، فكيفوا امضاء لهذا الحصار صحيفة للمقاطعة وعلقوها على جدار الكعبة انظر ملايسات هذه الصحيفة فى : المرجع السابق ، ج ١ ، ص ٣٣٩ ؛ ابن كثير ، البداية والنهاية ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٩٥-٩٨ ؛ ابن سعد ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ١٦٢-١٦٤ .

والرابعة : تلقى الخطوب علي النبي صلى الله عليه وسلم عام الحزن بعد ان فقد نصيره في العام العاشر من الهجرة حيث توفي عمه أبو طالب الذي كان له عضدا وحرزا في أمره ومنعة وناصر علي قومه ، ثم تبعته زوجته خديجة رضي الله عنها ، التي كانت له وزير صدق علي الاسلام ، وعندلها وجدت قريش نفسها في سعة من أمرها كي تنال منه بالأذي ما لم تكن تطمح فيه في حياة أبي طالب ^(١) .

وإزاء هذا الغت المكي مد الرسول صلى الله عليه وسلم طرفه صوب نواح أخرى ، عليها تكون انطلاقة بليلة للدعوة والدولة ، فكانت وجهته الأولى نحو قبيلة ثقيف بالطائف يلتمس من أهلها النصر علي قومه ، ورجاء ان يقبلوا منه ما جاءهم به من الله عز وجل ، فلما انتهى الي رؤسائهم ما وجد منهم إلا صلودا وانكارا ، كأهل مكة ، بل عصوا ما دعاهم اليه ، واغروا به سفهائهم وعييلهم يسبونه ، ويؤذونه حتي ألجأوه الي بعض نواحيهم ، يلتمس أمنا وحماية وهو يستمطر رحمت السماء أن لا يكون ما أصابه من قيل الغضب الالهي ، وعسى أن يتنزل النصر والثبوت للدعوة وله ولأصحابه المؤمنين ^(٢) .

أما وجهته الثانية فكانت قبائل العرب التي كان يعرض عليها الدعوة كلما اجتمع له منهم بالمواسم ، وهو لا يسمع بقادم يقدم مكة من العرب له اسم وشرف إلا تصدي له ، فدعاه الي الله وعرض عليه ما عنده ^(٣) بيد أن حال هذه القبائل ما كان أصلح مما دأبت عليه قريش في مكة ، وثقيف في الطائف ، بل "كان كلما أتى قبيلة يدعوهم الي الاسلام تبعه عمه أبو لهب ، فاذا فرغ رسول الله صلى الله عليه وسلم من كلامه يقول لهم أبو لهب : يا بني فلان انما يدعوكم هذا الي ان تسلخوا اللات والعزي من أعناقكم ، وحلفاءكم من الجن الي ما جاء به من الضلالة والبدعة ، فلا تطيعوه ولا تسمعوا له" ^(٤) ويدلو أن ارادة الله في اظهار دينه وانجاز وعده كانت أمضي من دأب هذه القبائل ومكرها ، وأبقي من محاولات أبي لهب ، اذ وجد النبي صلى الله عليه وسلم في الانصار ما كان يصبوا اليه علي نحو ما سنري.

(١) انظر : ابن هشام ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ١٩ ؛ الطبري ، تاريخ الأمم ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٨٠ ؛ وابن الاثير ، الكامل ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ص ٦٠٦-٦٠٧ ؛ ابن سعد ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ص ١٦٤-١٦٥ ؛ ابن كثير ، البداية ، مرجع سابق ، ج ٣ ، ص ص ١٢٢-١٢٦ .

(٢) وذلك بالدعاء المشهور الذي جاء فيه " اللهم إليك اشكر ضعف قوتي ، وقلة حيلتي ، وهواني عنى الناس ، يا أرحم الراحمين انت رب المستضعفين وانت ربي الي من تكلفني الي بعيد يتجهمني ام الي عدو منكته امري ان لم يكن بك غضب علي فلا ابالي " ، انظر : ابن هشام ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٢٢ ؛ الطبري ، تاريخ الامم ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٨١ ؛ ابن سعد ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ص ١٦٤-١٦٥ ؛ ابن كثير ، البداية ، مرجع سابق ، ج ٣ ، ص ١٣٦ .

(٣) انظر : ابن هشام ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٢٦ .

(٤) انظر : ابن الاثير ، الكامل ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ٦٠٩ .

المطلب الثالث : بيعتا العقبة وتأسيس الدولة علي العقد :

فما كانت انتكاسات الدعوة - السابق الإشارة إليها - لشئ الرسول صلى الله عليه وسلم عن الماضي في بناء الكيان الحضاري ، بعد بناء الجماعة المؤمنة ، بل زادته اصرارا وعزيمة علي انجاز وعد الله له بالتمكين في الارض واظهار دعوته علي الدين كله ، ولو كره المشركون ، فمضي يدعو القبائل من جديد ، حتي كان لقاءه بالانصار اينانا بتأسيس الدولة تأسيسا تعاقديا قائما علي المبايعة بينه وبين ممثليهم عبر خطوات ثلاث متلاحقة :

الأولي اتخذ العقد فيها شكل الاتفاق علي نقل الدعوة الي المدينة - حيث مقر الانصار - ونشرها بين اهلها ، لما التقى الرسول صلى الله عليه وسلم - في السنة الحادية عشرة من مبغثه - مع رهط من الخزرج ، فدعاهم الي الاسلام فأجابوه وانصرفوا الي قومهم ، بعد ان وعدوه القلوم عليهم ودعوتهم الي ما دعاهم اليه ، وعرضهم ما أجابوا من الدين عليهم ، واتفقوا معه علي المقابلة في العام التالي ، وكان الرسول صلى الله عليه وسلم من خلال هذا الرهط أراد أن يترك لأهل المدينة سعة الاقتناع بالدعوة ، والتعرف علي رسالتها ، ليكون غرس الدولة فيها قائما علي الطوعية والقبول والتسليم بارادة واختيار ، لا اكراه فيه ولا إجبار.

والخطوة الثانية : اتخذ العقد فيها شكل بيعة النساء^(١) ، لما صدق الانصار في وعدهم ، فقدم منهم اثنا عشر رجلا في العام التالي ، والتقوا بالنبي صلى الله عليه وسلم عند العقبة فبايعوه - دون الحرب والقتال - علي أسس مروي عن عبادة بن الصامت "بايعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة العقبة الأولي علي إلا نشرك بالله شيئا ، ولا نسرق ولا نزن ، ولا نقتل اولادنا ، ولا نأتي بيهتان نفتري به من بين ايدينا وارجلنا ، ولا نعصيه في معروف ، فان وفيتم فلکم الجنة ، وان غشيتم من ذلك فأخذتم بحمد الدنيا فهو كفارة له ، وان سترتم عليه الي يوم القيامة فأمرکم الي الله عز وجل ، إن شاء عذب وإن شاء غفر "^(٢) .

وكان الرسول صلى الله عليه وسلم أراد أن يحمل أهل المدينة - وقد قبلوا طائعين دعوة الاسلام - تكاليف ما قبلوا وتبعاته ، وان ظلت في مجملها تبعات الوظيفة السلمية ، انطلاقا من مبدأ التدرج في الاعلام بالدعوة ، خاصة وأن الأمر بالجهاد لم يكن قد نزل علي رسول الله صلى

(١) الوارد ذكرها في سورة الممتحنة / الآية رقم ١٢ .

(٢) انظر : ابن هشام ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٣٣-٣٤ . وفي رواية البخاري عن ابن شهاب اخبرني أبو ادريس الخولاني انه "سمع عبادة بن الصامت يقول : قال لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن في مجلس : تبايعوني علي ان لا تشركوا بالله شيئا ولا تسرقوا ولا تزنا ولا تقتلوا اولادكم ، ولا تأتوا بيهتان تفترونه بين أيديكم وأرجلكم ، ولا تعصوا في معروف فمن وفي منكم فأجره علي الله ومن اصاب من ذلك شيء فعد . في الدنيا فهو كفارة له ومن اصاب من ذلك شيئا فستره الله فأمره الي الله ان شاء عاقبه وان شاء عفا عنه ، فبايعناه علي ذلك " . نظر : ابن حجر ، مرجع سابق ، طبعة لربان ، مرجع سابق ، ج ١٣ ، ص ٢١٦ .

الله عليه وسلم بعد ولذلك أرسل معهم من يصبرهم بكيفية أداء تكاليف الدعوة ، وكان رسوله في ذلك مصعب بن عمير رضي الله عنه .

أما الخطوة الثالثة فقد اتخذ العقد فيها شكل البيعة علي الحرب والقتال ضد كل من ناوأ الدعوة، وذلك لما قدم في العام الثاني لبيعة العقبة الأولى سبعون رجلاً وامرأتان من الأنصار العقبة، وعاهدوا النبي صلى الله عليه وسلم أن يمنعوه مما يمنعونه من نساءهم وأبناءهم، ويكونون سلماً لمن سالم، وحرباً لمن حارب، فاختار منهم اثني عشر نقيباً ليكونوا قادة الدعوة في المدينة والقائمين علي تثبيت أركانها فيها، وهنا يجب ملاحظة الآتي:

١ - أن الرسول صلى الله عليه وسلم وقد وكل الي النقباء تلك المسئولية ولم يسندها الي غيرهم من المهاجرين كشأن الحال في بيعة العقبة الأولى أراد ان يشعر الأنصار أنهم أضحوأ أهل الاسلام وحماته وناصره ، وليسوا غرباء عنه حتي يبعث معهم أحداً من غيرهم ' تأكيداً لثقة الرسول فيهم من جهة ، وتطبيعاً لأنفسهم واشعاراً لهم بأنهم قد صاروا أهلاً لأن يعول عليهم ، ويؤمن جانبهم في حفظ الدين من جهة أخرى.

٢ - أن الرسول بهذه البيعة الأخيرة أكمل للأنصار أسس الالتزام المتبادل في السلم والحرب بينه وبينهم ذلك أن البيعة الأولى - وتستقي أسسها من بيعة النساء كما سبق - ما كانت لتشبع حاجة المسلمين الي معرفة الموقف فيما لو اضطرتهم ظروف الدعوة الي الدخول في علاقات غير سلمية ، فجاءت البيعة الثانية لتخبرهم أن المسلم يجب أن يكون مسلماً لمن سالم وحرباً لمن حارب ، ليكون في سعة من أمره ، وعلي بينة مما قد يتعرض له، من صلود وصرف عن دعوته ، وعلي بينة من كيفية التعامل مع مثل هذه المواقف بالحسني والعدل سلماً أو قتالاً دون ظلم أو علوان .

٣ - كذلك فان هذه النقلة العقيدية للدعوة من مكة الي المدينة - ولو مؤقتاً حيث جاء نصر الله والفتح بعد ذلك ليدخل الناس في دين الله أفواجا ، وتحطم قاعدة الوثنية في مكة - مهدت لنقلة أخرى زمانية ومكانية ، كانت ضرورة حضارية كي يكتمل واجب الجماعة المؤمنة في اقامة الدعوة واقامة الدولة ، ومن ثم كي يصدق عليها وصف جماعة الدعوة والدولة ^(١) .

(١) انظر : د. عماد الدين خليل ، مرجع سابق ، ص ١٣٢ .

(٢) انظر : مزيداً من التفاصيل عن بدء قبول الأنصار للدعوة ، ويعني العقبة في : ابن هشام ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ص

٢٩-٥٧ ؛ الطبري ، تاريخ الأمم ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ص ٨٦-٩٦ ؛ ابن الأثير ، الكامل ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص

٦٠٩-٦١٦ ؛ ابن الكثير ، البداية ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ص ١٤٧-١٦٨ ؛ ابن سعد ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ص

١٧٠-١٧١ ؛ د. البرطي ، فقه السيرة ، مرجع سابق ، ص ص ١٢٢-١٣٣ ؛ صفى الرحمن المباركفوري ، مرجع سابق ،

المطلب الرابع : الهجرة النبوية والانتقال الي مركز الدولة :

فما أن مهدت قاعدة الدولة علي أسس من الالتزام الديني العقدي ، حتي شرع الرسول صلي الله عليه وسلم ينطلق منها لنقلة حضارية ، كانت بمثابة اختبار حقيقي لصدق أهل يثرب وثباتهم علي ما عاهدوا الله ورسوله عليه . فاذا به - وقد أمهم أن يكونوا للدعوة ركيزة وللدولة أساسا - يأمر أصحابه بالهجرة اليها ، ليلحقوا باخوانهم من الأنصار ، وكان أمره القاطع في ذلك " ان الله عز وجل قد جعل لكم اخوانا ، ودارا تأمنون بها " فخرجوا إرسالا^(١) .

والأمر الذي لاجتال فيه أن خروج كثير من المهاجرين من مكة لم يكن سهل المنال، يسير الارتياح ، ذلك أن قادة قريش ومشركيها عز عليهم أن يخرجوا آمنين في أنفسهم وأموالهم وأولادهم وأمتعتهم ، فساموا من استطاعوا النيل منهم سوء العذاب والتفرقة بينهم وبين عشيرتهم وأهلهم ، أو المنع من اصطحاب المال والمتاع ، ناهيك عن التضيق والمطاردة وغير ذلك من أصناف البلاء والفتن ، وما أمر أبي سلمة وزوجته وابنه ، وصهيب الرومي ، وعيش بن أبي ربيعة، إلا بعض نماذج للصبر علي البلاء قبل أن يهيب الله لهم من أمرهم يسرا ويخرجوا الي المدينة^(٢) .

وقد أقام لرسول بمكة ينتظر أن يأذن له ربه في الخروج من مكة والهجرة مثل أصحابه الي المدينة ، وقد أقام معه من حبس وفتن ، إلا علي بن أبي طالب ، وأبو بكر الصديق الذي كان يستأذن رسول الله صلي الله عليه وسلم في الهجرة فيقول "لا تعجل لعل الله يجعل لك صاحباً فيقطع أبو بكر أن يكونه"^(٣) ، ولكن قريشا لم تطق ما كان ينتظره الرسول من الهجرة وكان اشتغالها بالتضيق علي هذا الخروج ، واستعجالها بتدبير وسائل صده عنه، ومنعه منه ، أكثر ما أهمها من أمر النبي صلي الله عليه وسلم، فاذا بها تعقد ما يشبه المؤتمر العاجل في دار الندوة ، تنتهي منه بعد أخذ ورد وتبادل لوجهات النظر والمكائد بقرار تصفيته جسديا بمشاركة القبائل جميعا ولقد بالغت قريش في هذا الشطط وأوغلت فيه لما كانت تعلمه من حقائق صاحبت الاذن بالهجرة الي المدينة . وأولي هذه الحقائق علمها أن خروج المهاجرين بأمر الرسول صلي الله عليه وسلم ، وتضحياتهم العظيمة دليل صدق علي استعدادهم للفداء والشهادة ، أما وقد أذن الله لرسوله بالقتال فيما بعد فقد كانت قريش تتوقع منهم بأسا شديدا عند النزال معهم ، وثانية الحقائق علمها أن الانصار من الأوس والخزرج كانوا في حاجة ملحة الي حكمة الدعوة ،

(١) نظر : ابن هشام ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٥٨ ؛ ابن كثير . البداية ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ١٦٩ ؛ ابن سعد ،

مرجع سابق ، ج ١ ، ص ص ١٧٤-١٧٥ .

(٢) انظر مواقفهم الايمانية في : ابن هشام ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ص ٥٩-٦٦ ؛ صفى الرحمن المباركفوري ، مرجع

سبق ، ص ص ١٨٤-١٨٥ .

(٣) نظر : ابن هشام ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ص ٦٨-٦٩ .

وحكمة قائدها لرأب ماتصدع بينهم ، ونبد العلوات والاحقاد التي كانوا عليها قبل الاسلام ، وأثمرت جولات متعددة من الحروب ، والقتال المتبادل ، فاذا ما تم ذلك - وقد توقعته قريش لما بدت تباشيره تلوح بعد يبعثي العقبة - كانت القوة للرسول صلى الله عليه وسلم وصحبه والمنعة أكبر علي قريش وعلي قادتها ومن تحالف معهم ، وثالثة الحقائق علمها كذلك ما للمدينة من أهمية الموقع وحسن المنزل بالنسبة لمقام رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم للتجارة التي تمر بساحل البحر الأحمر من اليمن الي الشام ، وقد كان لأهل مكة نصيب وافر من هذه التجارة ، ومن ثم كانت خشيتهم أن يتعرض أمن التجارة للتهديد والاختراق بعد استقرار الاسلام في المدينة، وتبقى الحقيقة الأخيرة وهي أهمها جميعا وتكمن في علم قريش مدي ما أوتي الرسول صلى الله عليه وسلم من غاية القوة في التأثير ، وكمال القيادة ، وحسن الارشاد والتوجيه ، وحكمة الرأي وجودته - وقد خبرت كل ذلك فيه وهو بين ظهرائها - ومن ثم مدي ما يمكن أن يؤتیه ذلك من اطياب الثمار في قوم - هم الانصار ومن لحق بهم من المهاجرين - دانوا له بالطاعة والانقياد والنصرة والولاء ^(١) . كانت قريش تعلم هذا وغيره كثير ، فلم تتباطأ في تنفيذ قرار دار الندوة فأحاطت قوتها التي انتخبته من بين القبائل المختلفة بالنبي صلى الله عليه وسلم غير أنها ما كانت تعلم أن الله من ورائها محيط، وأن له تدبيرا آخر في احاطة نبيه بالنصر والحفظ والأمن واخراجه من بينهم سليما معافي بعد أن جعل الله من بين أيديهم سدا ومن خلفهم سدا، فأعني ابصارهم واقتلتهم ^(٢) .

المطلب الخامس : فعاليات تأسيس الدولة في المدينة :

سعي الرسول صلى الله عليه وسلم منذ أن وطئت قدماه أرض المدينة الي ارساء فعاليات دولة الدعوة ، بعد أن هبأ أصحابه من المهاجرين والانصار لتبعات ذلك ، مؤيدا بالوحي تارة ، ومستشيرا اياهم تارة أخرى ، وكان مما انجزه من هذه الفعاليات بناء المسجد ، والمؤاخاة بين المهاجرين والانصار، واعلان دستور المدينة فضلا على تأسيس بعض التراتيب الادارية التي سيرت بها أمور الدولة داخليا وخارجيا ، وتفاصيل هذه الفعاليات مبسطة في مصادر التاريخ الاسلامي وكتب السيرة ، وكتب التراتيب الادارية ، والنظم الاسلامية التراثية وغير التراثية ، وحتى تتجنب

(١) انظر بصرف : صفى الرحمن المباركفوري ، مرجع سابق ، ص ١٨٧ .

(٢) في رواية ابن سعد في الطبقات الكبرى "فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم وهم جلوس علي لباب ، فأخذ حفنة من البطحاء فجعل يذرهما علي رؤوسهم ويتلوا (يس والقرآن الحكيم) حتي بلغ (وسواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون) ومضي رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال قاتل لهم : ما تنظرون ؟ قلوا محمدا قال: خبتم وخسرتم قد والله مريبكم وذر علي رؤوسكم الزراب ، قلوا والله ما ابصرناه وقلما ينفضون الزراب عن رؤوسهم " . انظر : ابن سعد ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ١٧٦ . وفي السياق نفسه انظر : تفسير ابن كثير لقوله تعالى "واذ يكر بك الذين كفروا ليثبتوك أو يقتلوك أو يخرجوك ويمكرون ويمكر الله والله خير الماكرين" سورة الأنفال / الآية رقم ٣٠٢ في الجزء الثاني ص ص ٣٠٢-٣٠٣ .

تكرار ما سبق ان تناولناه بتفصيل وشرح للدلالات السياسية لهذه الفعاليات في موضع آخر^(١) ،
ويكفي هنا أن يضاف الي ما أثبت آنفا مايلي :

١ - أن الهجرة لم تكن مجرد نقلة مكانية دافعها الهروب من صلود قريش وبطشها ، واليأس من اسلام اهلها - والاما عاد اليها الرسول صلى الله عليه وسلم ليفتحها بعد الهجرة - الي حيث قبول الأنصار وأمنهم ، بل كانت تنويجا لجولات وجولات من جهاد الجماعة المؤمنة - منذ بدأ الرسول يشكل أعضائها بعد تلقيه الوحي من السماء في مكة وحتى اذن له بتركها - لانشاء دولة الدعوة ، ودأبها واجتهادها في البحث عن مركز تحصين الدعوة والانطلاق بها الي غيرها من الجماعات التي لم تكن قد وصلتها بعد .

٢ - كذلك لم تكن الهجرة فراراً من شظف الحياة وضيقها وقسوتها واضطهادها ، بفعل ممارسات أهل مكة لبدء مرحلة جديدة من رغد الحياة ودعتها وامنها ، بل كانت مرحلة أولى - تلتها مراحل أخرى - معبأة بتبعات جهادية واجتهادية في تأكيد مكانة الدولة بين الدول المحيطة يشرب ، ونشر دعوتها بينها ، واعلاء العدة ، للقتال في سبيلها ، في مواجهة أعداء الداخل من المنافقين واليهود والمشركين ، أو قبل أعداء الخارج علي تنوع طوائفهم وهوياتهم ، وخاصة من الروم والفرس .

٣ - كشفت هذه الفعاليات الأولية عن حقيقة الصفات القيادية السياسية للنبي صلى الله عليه وسلم أو بعبارة أدق أظهرت حقيقة ثراء الجانب السياسي في القيادة النبوية وقدرتها علي الجمع بين مقاصد الوحي ومصالح الأمة ، والأخذ بيد الجماعة السياسية والاستجابة لمتطلبات تأسيس دولتها علي هدي من الوحي ، إن في استجلاء قيمه وأحكامه - قرآنا وسنة - أو في استنباط منهج العمل بهما داخل المدينة .

٤ - ثم إن تنويع هذه الفعاليات ، لتؤدي أكثر من واجب ، قبل المجتمع الجديد في المدينة كان من مراميه اثبات أن مقاصد الدعوة فيها من السعة والتنوع والشمول بحيث يستطيع القائم علي قيادة المجتمع وفقا لها أن يجد فيها ما يسد حاجة أمته وتدبير أمور معاشها ، في مناحيها العقيدية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية والقيمية كافة . وهنا نلفت النظر الي أن بناء هذه الفعاليات الثلاث (- المسجد والمؤخة والوثيقة -) قد زامنه بناء فعاليات أخرى خادمة ومهيئة لها ، ولتطور الدولة بعد ذلك ، تجسدت في شكل مؤسسات ونظم وأبنية من وزراء ومشيرين ، وسقاية ، وكتابة ، وترجمة ، وحمل الخاتم ، وامارة الحج ، وتعليم القراءة ، والافتاء ، وتعليم الفقه ، واقامة الصلاة ، والأذان ، والقراء والسفراء ، والخطباء وكتاب الجيش ، وفارضي العطاء ، ورؤساء الجند ، وغيرهم ليوازن بين متطلبات الدعوة ومتطلبات قيادة المجتمع علي مقتضاها^(٢) .

(١) انظر : مصطفى منجود ، الابعاد السياسية للامن في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ص ١٣٠-١٤٦ .

(٢) انظر : د. محمد عمارة ، الدولة الاسلامية بين العثمانية والسلطة الدينية ، مرجع سابق ، ص ص ٢١٦-٢١٧ .

٥ - كما ان البدء بالمسجد بناء وتوجيها كان اشهارا عاما داخل المدينة ، واعلاما شاملا لمن حولها أن هوية الدولة الجديدة تبدأ بتسليم الوجهة لله ، والاعتصام بوحدة نية التي ما جاءت الصلاة - مهمة المسجد الأولي - إلا تأكيداً لها وتذكيراً بها، فالقبلة واحدة ، والاذان واحد ، والامام واحد، والصف واحد متوحد ، وهيئة الصلاة واحدة ، وأركانها وفرائضها وسنتها من لدن منهج يعتمد علي مصلر واحد هو الوحي ، وهكذا كأنما أراد الرسول صلي الله عليه وسلم أن يؤكد أن بدء حركة أى مجتمع اسلامي في تدبير نظامه ومعاشه لابد أن تبدأ من أسس تربوية سليمة ، معتمدة علي طهارة الظاهر والباطن ، ونقاء المقصد، واخلاص النية، واستقامة الصراط، وحسن التقوي، وليس افضل من المسجد في تلقين هذه الأسس، وتعاملها خمس مرات في اليوم والليلة، بالرعاية والتوبة والاصلاح والتقويم .

٦ - ويضاف الي ماسبق ان اعتبار المواخاة بين المهاجرين في البداية ، ثم بينهم وبين الأنصار بعد ذلك من مقدمات توحيد الجماعة المؤمنة ، يظهر مدي حرص القيادة النبوية علي اسقاط كل اعتبارات التفرقة الدنيوية من جاه ، أو مال ، أو متاع ، أو قبيلة ، أو موطن ، أو نسب ، أو عنصر، أو ما عداها في ولاء واحد، وتوظيفها لصالح اتماء واحد لله وحده ودون غيره ، الأمر الذي لم يكن بعده ثمة حرج ، أو مدخل للشعور بالغرابة ، أو عدم التكيف في المقام الجديد بالنسبة للمهاجرين ، ناهيك عما اتاحه من فرص للنفذ الاحقاد والعلوات القبلية بين الأنصار ، ومن هنا يتبين لنا مدي بلاغة قول النبي صلي الله عليه وسلم "تآخوا في الله اثنين اثنين" ^(١) حيث اسقاط كل اعتبار في المواخاة إلا ما كان موديا الي الله ، وعلي شرعه ونهجه ، دون ما عداه . وعندنا نزل القرآن ليزكي صنيع المهاجرين والأنصار بهذه المواخاة في قوله تعالي "للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم وأموالهم يتغون فضلا من الله ورضوانا وينصرون الله ورسوله أولئك هم الصادقون . والذين تبوعوا الدار والايمان من قبلهم يحبون من هاجر اليهم ولا يحملون في صدورهم حاجة مما أوتوا ويؤثرون علي أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون" ^(٢) .

٧ - ويبقى أن الرسول صلي الله عليه وسلم بكتابة الوثيقة ، أو الصحيفة ، لتكون عهد التزام واضح لمن أقربما فيها ، وضع كل طرف من أهل المدينة امام التزامات واضحة ومستويات محددة ، مسلما كان أو غير مسلم ، لينهي بذلك أوضاعا وعلاقات وتحالفات وتحركات كانت المدينة تموج بها غداة هجرته الي المدينة ، ويقيم بدلا منها صورا جديدة لما ينبغي أن تقوم عليه جماعة ارتضت نهج الاسلام ضابطا لحركتها وحركة تعاملها مع الآخرين ، ولما ينبغي أن تنتهي

(١) انظر : ابن هشام ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٩١ . انظر رواية ابن سعد : مرجع سابق ، ج ١ ، ص ص ١٨٢-١٨٤ .

وعن دلالات هذه المواخاة وما فيها من جوانب انظر : د. البيوطي ، فقه السيرة ، مرجع سابق ، ص ص ١٥٥-١٥٩ .

(٢) سورة الحشر / الآية رقم ٨ ، ٩ .

عنده جماعات أخرى - غير مسلمة - مادامت قد أقرت بسيادة القيادة النبوية وهيمنة ما جاءت به من تشريع علي كل سكان المدينة ^(١) .

المطلب السادس : الدولة وارهاسات التعامل الخارجي :

لم تقف واجبات الدولة في حراسة الدين وسياسة الدنيا به -وهو مقتضي السياسة الشرعية- عند حدود يثرب ، فثمة مقتضيات أخرى كانت تدل علي ان الفعاليات السابقة لم تكن سوي تمهيلات أولية لممارسة بقية واجبات الدولة فيما وراء هذه الحدود ، ومنها مقتضي الأمر الإلهي بتبليغ الدعوة للناس كافة ﴿يَأَيُّهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾ ^(٢) ، ومقتضي عالميتها ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ ^(٣) ومقتضي الأمر بالإنذار بعاقبة الصد عنها ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ قُمْ فَأَنْذِرْ﴾ ^(٤) حيث ضرورة وصول حقيقة الإنذار الي من يمكن إنذارهم حيثما حلوا وأقاموا ، ومقتضي ظهور الدين كله بلهدي ودين الحق ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ ^(٥) ومقتضي الحذر والحيلة من حالة التربص ، وإرادة النيل من الدولة التي كانت شغل ، أو هاجس قريش ومن ساندتها ، ومقتضي الأمر بالجهاد والاذن بالقتال لكل من حال دون وصول الدعوة الي الناس ، ومناصبه أهلها العداوة والبغضاء ، سواء داخل يثرب ، أو خارجها ﴿إِذْ لِلَّذِينَ يَقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنْ اللَّهُ عَلَيَّ نَصْرُهُمْ لَظَهَرَ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ ^(٦) وغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا ولينصرن الله من ينصره ان الله لقوي عزيز ^(٧) .

لكل هذه المقتضيات بدأ تحرك الدولة لإعلان حقيقة رسالتها الحضارية وإعلانها ، وإبلاغ وظيفتها العقيدية الي من حولها دعوة وإنذارا يستلهما منطق العزة والقوة والاستعلاء بالحق ^(٨) وقد اتخذ ذلك صورة عديدة يأتي في مقدمتها :

(١) انظر ما لوردنه عن هذه الصحيفة ومصادرها .

(٢) سورة المائدة / الآية رقم ٦٧

(٣) سورة سبأ / الآية رقم ٢٨ .

(٤) سورة المدثر / الآيتان رقم ١ ، ٢ .

(٥) سورة التوبة / الآية رقم ٣٣ ، سورة الصف / الآية رقم ٩ .

(٦) سورة الحج / الآيتان رقم ٣٩ ، ٤٠ .

(٧) في التعريف بلوظيفة العقيدية للدولة بصفة خاصة : انظر د حامد ربيع ، نظرية القيم السياسية ، مرجع سابق ، ص ص

٢٣١ - ٢٤٤ ، لما عن الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية ، فانظر : حامد عبد المجيد قويسني ، الوظيفة العقيدية للدولة

الإسلامية ، القاهرة : دار التوزيع والنشر الإسلامية ، الطبعة الأولى ١٣١٤ هـ - ١٩٩٣ م .

أ - التعامل القتالي العضوي مع قريش ، ومن كان علي شاكلتها من المشركين عموما عبر سلسلة من الغزوات والسرايا التي بدأت أولي انطلاقاتها قبل غزوة بدر ، بهدف "استكشاف الطرق المؤدية الي مكة وعقد المعاهدات مع القبائل التي مساكنها علي هذه الطرق ، واشعار مشركي يثرب ، ويهودها، واعراب البادية الضارين حولها ، بأن المسلمين اقوياء ، وأنهم تخلصوا من ضعفهم القديم" ^(١) ، ثم تابعت بعد ذلك الغزوات والسرايا تترى ^(٢) ، وكان من أشهرها بدر الكبرى ، واحد ، والخذق ، وبني قريظة ، وبني المصطلق ، وخيبر ، وموتة ، وفتح مكة ، وحنين ، والطائف ، وتبوك ، وغيرها من وقعات ومنازلات افاضت في تفاصيلها المصادر التاريخية ومصادر السيرة النبوية ، فكانت بعد التشريع الالهي مدخلا لارساء القواعد الأساسية للقتال في الاسلام في فرضه علي الكفاية والعين ، وأسبابه واغراضه ، ومثله ، واخلاقه ، واساليه ، وفنونه ، وسيرته ، ووجهاته ، وانقضائه مطلقا أو مؤقتا ، وآثاره بعد النصر أو الهزيمة ^(٣) .

(١) انظر صفى الرحمن للبكر كهوري ، مرجع سابق ، ص ٢٣١ . وانظر حصرا لاهم الامتياز التي حققها الرسول صلي الله عليه وسلم من هذه المقدمات في : د عماد الدين خليل ، مرجع سابق ، ص ص ١٧٤-١٧٦ .

(٢) في رواية البخاري عن ابي اسحاق قال " سألت زيد بن ارقم : كم غزوات مع رسول الله صلي الله عليه وسلم ؟ قال : سبع عشرة قلت : كم غزوات النبي صلي الله عليه وسلم ؟ قال : تسع عشرة " ، وعن البراء قل : غزا مع رسول الله صلي الله عليه وسلم ست عشرة غزوة . انظر : ابن حجر ، مرجع سابق ، طبعة الريان ، ج ٧ ، ص ٧٦٠ ؛ وفي رواية مسلم عن ابي اسحاق " ان عبد الله بن زيد خرج يستقي بالناس ، فصلي ركعتين ، ثم استقي قال فقلت يومئذ زيد بن ارقم وقال : ليس بيني وبينه غير رجل ، أو بيني وبينه رجل قال فقلت له : كم غزاة رسول الله صلي الله عليه وسلم قال تسع عشرة : فقلت : كم غزوات أنت معه ؟ قال سبع عشرة غزوة قال فقلت فما لول غزوة غزاها ، قال ذات العسير أو العشير " وعن ابي اسحاق عن زيد بن ارقم سمعه منه " ان رسول الله صلي الله عليه وسلم غزا تسع عشرة غزوة ، وحج بعلمها هاجر حجة لم يحج غيرها حجة الوداع " وعن ابي الزبير " انه سمع جابر بن عبد الله يقول غزوات مع رسول الله صلي الله عليه وسلم تسع عشرة غزوة . قال جابر : لم اشهد بدرا ، ولا احد مني أي ، فلما قتل عبد الله يوم احد لم اتخلف عن رسول الله صلي الله عليه وسلم في غزوة قط " ، وقد خرج مسلم في الباب احاديث اخري للامام النووي ، شرح صحيح مسلم ، مرجع سابق ، ج ١٢ ، ص ص ١٩٥-١٩٧ ؛ وروي ابن سعد " كان عند مغازي رسول الله صلي الله عليه وسلم التي غزا بنفسه سبعا وعشرين غزوة ، وكانت سراياه التي بعث بها سبعا واربعين سرية وكان ما قاتل فيه من المغازي تسع غزوات : بدر القتال ، واحد ، والمريسيع ، والخذق ، وقريظة ، وخيبر ، وفتح مكة ، وحنين ، والطائف . وهذا ما اجمع لنا عليه . انظر : الطبقات الكبرى ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ص ٣-٤ وقد اتفق ابن هشام مع ابن سعد في جملة ما غزا الرسول صلي الله عليه وسلم بنفسه ، وجملة ما قاتل منها فيها ولكنه اختلف معه في جملة السرايا والبعوث ، فقال " وكنت بعوثه صلي الله عليه وسلم وسراياه ثمانيا وثلاثين " . انظر : السيرة النبوية ، مرجع سابق ، ج ٤ ، ص ص ١٨٨-١٨٩ . انظر ماورده ابن كثير في البداية والنهاية ، مرجع سابق ، ج ٣ ، ص ص ٢٤٠-٢٤٣ .

(٣) انظر بعض الدلالات الفقهية والسياسية والحضارية لهذه الوقائع - غزوات وسرايا - في :

ب - ارسال الرسل الي ملوك الدول وزعماء الأمم خارج المدينة ، يدعوهم النبي صلى الله عليه وسلم سنة ست من الهجرة الي الاسلام ، وكتب اليهم بذلك ، يروي ابن اسحاق أن النبي صلى الله عليه وسلم استنهض اصحابه كي يحملوا رسائله الي هؤلاء الملوك والزعماء فقال "ان الله بعثني رحمة وكافة فأدوا عني يرحمكم الله ، ولا تختلفوا علي كما اختلف الحواريون علي عيسي ابن مريم . قالوا وكيف يارسول الله كان اختلافهم ؟ قال : دعاهم لمثل ما دعوتكم له . فأما من قرب به ، فأحب وسلم ، وأما من بعد به ، فكره وأبي ، فشكا ذلك عيسي منهم الي الله فأصبحوا وكل رجل منهم يتكلم بلغة القوم الذي وجه اليهم ^(١) . وفي رواية لابن سعد " فخرج ستة نفر منهم في يوم واحد . وذلك في المحرم سنة سبع وأصبح كل رجل منهم يتكلم بلسان القوم الذين بعثه اليهم " ^(٢) .

ج - أخذ الموائيق علي القبائل العربية التي دخلت في الاسلام ، وكتابة العهود والموائيق التي تحقق لهم الحصانة الاسلامية الكاملة ، من حقن الدماء ، وحفظ الأنفس والأموال والأعراض وإقرارهم علي ما كان تحت ايديهم بالعدل ، مقابل الاستقامة علي دين الاسلام واقامة شعائره والتزام مقتضياته التي جاء من أحكامها في كثير من العهود والموائيق اقامة الصلاة وإيتاء الزكاة ،

- د. البوطي ، فقه السيرة ، مرجع سابق ، مواضع متفرقة ؛ دعماد الدين خليل ، مرجع سابق ، مواضع متفرقة ؛ صفى الرحمن المباركفوري ، مرجع سابق ، ص ص ٥٢٢-٥٢٤ ؛ مصطفى منجود ، الأبعاد السياسية للأمن في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ص ١٤٢-١٤٥ .

(١) انظر : ابن هشام ، مرجع سابق ، ج ٤ ، ص ١٨٧ .

(٢) انظر : ابن سعد ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ص ١٨٩-٢١٢ . وانظر خير هؤلاء الذين ارسلهم الرسول صلى الله عليه وسلم يبلغون دعوته الي الملوك والرؤساء في : ابن هشام ، مرجع سابق ، ج ٤ ، ص ص ١٨٦-١٨٧ ؛ الطبري ، تاريخ الامم والملوك ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ص ٢٨٨-٢٩٧ ؛ ابن الأثير ، الكامل ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ص ٩٥-٩٨ ؛ ابن كثير ، البداية والنهاية ، مرجع سابق ، ج ٤ ، ص ٢٦٢ .

اما عن مضمون رسائل النبي صلى الله عليه وسلم الي هؤلاء الملوك والوفاء الرؤساء فقد ثبت ورودها في أكثر من مصدر . انظر علي سبيل المثال : محمد حميد الله ، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة ، القاهرة : لجنة التأليف والترجمة والنشر ، الطبعة الثانية ، ١٣٧٦ هـ - ١٩٥٦ م ، ص ص ٤٦-٥٤ ؛ البقلائي ، مرجع سابق ، ص ٤٢ ؛ احمد زكي صفوت ، جمهرة رسائل العرب ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ص ٥١-٢٧ ؛ ابن كثير ، البداية والنهاية ، مرجع سابق ، ج ٤ ، ص ص ٢٦٢-٢٧٣ ؛ محمد يوسف الكتندعلوى ، حياة الصحابة ، القاهرة : مكتبة الدعوة الاسلامية ، ١٣٩٩ هـ ، ج ١ ، ص ص ٨٢-١٠١ ؛ ابن قيم الجوزية ، زاد المعاد ، مرجع سابق ، ج ٣ ، ص ص ٧١-٧٥ .

ومفارقة المشركين ، وطاعة الله ورسوله ، واعطاء خمس الله وسهم النبي صلى الله عليه وسلم من المغنم ، وتأمين السبل ، والنصح في دين الله ^(١) .

د- كتابة العهود لأهل الكتاب من غير المسلمين الذين قبلوا الدخول في هوية الدولة علي أن يعطوا الجزية والانتهااء عند شرائط ما جاء في هذه العهود ، وعدم خرقها ، حتي يظل أمر اقرارهم - علي ما كانوا يدينون من نصرانية أو يهودية أو مجوسية - التزاما واجبا علي المسلمين كافة ^(٢) .

هـ - استقبال الوفود من قبائل العرب التي قدمت الي المدينة تعلن انقيادها لطاعة الله وطاعة رسوله ، والاقامة علي الاسلام ، وهي القبائل التي تأخرت في اسلامها الي ما بعد فتح مكة وغزوة تبوك واسلام ثقيف التي سامت النبي صلى الله عليه وسلم سوء العنت والعداوة قبل الهجرة الي يثرب ، ولابن هشام فضلا في بيان سبب هذا التأخير ، اذ يذكر أن العرب كانت ترقب أمر قريش ، وموقعها من الاسلام ومن الرسول صلى الله عليه وسلم ، وذلك أن قريشا - كانوا عند العرب - أمام الناس وهاديهم ، وأهل البيت الحرام ، وضريح ولد اسماعيل بن ابراهيم عليهما السلام ، وقادة العرب لا ينكرون ذلك ، وكانت قريشا هي التي نصبت لحرب الرسول صلى الله عليه وسلم ، فلما افتتحت مكة ودانت له قريش ودوخها الاسلام ، وعرفت العرب أنه لاطاقة لهم بحرب رسول الله صلى الله عليه وسلم ولاعداوته ، فدخلوا في دين الله كما قال عز وجل "افواجا" يضربون اليه من كل وجه ^(٣) .

(١) (لورد ابن سعد الكثير من هذه الكتب ومنها ما كتبه النبي صلى الله عليه وسلم لمن اسلم من حلس من لحم ، وخلد بن ضماد الأزدي ، ونعيم بن لوس اخي تميم الداري ويزيد بن الطفيل الحارثي ، وقيس بن الحصين ذي الغضة ، وبني معلوية بن جحول الطائيين ، وعامر بن الاسود بن عامر ، وبني جوين ، وجنادة الأزدي وقومه ومن تبعه ، وبني زرعة وبني الربعة من جهينة ، وبني جعيل من بلي ، واسلم من خزاعة ، وعمر بن معد الجهمي ، وبني غفار ، وهل محار وغيرهم كثير . انظر : الطبقات الكبرى ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ص ٤٤-٨٨ د . محمد حميد الله ، مجموعة الوثائق : مرجع سابق ، ص ص ٩٤-١٥٩ .

(٢) ومن هذه العهود العهود مع اهل أيلة - وهي مدينة علي خليج العقبة من شماليه - من النصاري ، ونصاري بخران ، وبني عريض ، وبني غاديا من اليهود - انظر هذه الأمثلة وغيرها في : ابن سعد ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ص ٢١٢-٢٢١ ؛ احمد زكي صفوت ، جمهرة رسائل العرب ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ٥١ ، ص ص ٧٥-٧٨ ، د . محمد حميد الله ، مجموعة الوثائق ، مرجع سابق ، ص ص ٥٦-٦١ ، ص ص ١١٦-١٣٢ .

(٣) انظر : ابن هشام ، مرجع سابق ، ج ٤ ، ص ١٤٦ . وانظر خير هذه الوفود واقسامها وما ذكر بينها وبين الرسول من خطب ومناظرات في : المرجع السابق ، ج ٤ ، ص ص ١٤٦-١٧٩ ؛ الطبري ، تاريخ الامم ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ص ٣٨٨-٣٩٩ ؛ ابن الاثير ، الكامل ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ص ١٥٤-١٦٩ ؛ ابن كثير ، البداية والنهاية ، مرجع سابق ، ج ٥ ، ص ص ٤٠-٩٥ ؛ المبرك كهوري ، مرجع سابق ، ص ص ٥٣٧-٥٢٥ ؛ احمد زكي صفوت ، جمهرة خطب العرب ، القاهرة : مكتبة الحلبي ، الطبعة الأولى ، ١٣٥٢ هـ - ١٩٣٣ م ، ج ١ ، ص ص ١٦٣-١٧٢ .

وهذه الصور الخمس - التي تم عرضها بإيجاز - لا يتسع الوقف كي نتوقف أمام كل واحدة منها بالتفصيل ، خاصة أن كل واحدة لا تخلو من بعض الدلالات السياسية ، بيد أن مقام التحليل هنا يسمح بإيراد بعض هذه الدلالات في التعامل الخارجى عليها جميعا ، ومن ذلك :

١ - إن نداء الفطرة الايمانية لدى كثير من القبائل العربية التي دخلت في الاسلام خارج المدينة كان أقوى في تلبية داعي الايمان - لما عرضت عليها الدعوة - من دعاوي الشرك والوثنية التي كان معظم هذه القبائل يدين بها ، وقد عجل بسبق هذه القبائل ثلاثة امور ، أولها فاعلية الدعوة وفاعلية حاملها في مس أصول ما كانت عليه من معتقد فهزته وفندت أسسه ، والثاني لغة العزة والقوة التي حمل بها خطاب الدعوة ، وإدراك القبائل ان مصدرها - أي اللغة - لم تكن ارادة بطش وإكراه بقدر ما كان ارادة تصميم وجهاد علي إخراجها مما كانت فيه من ضلال وغواية ، والثالث ما وجدته القبائل في دولة النبوة من نموذج للتماسك والتآخي والأمن بفعل التغيير العقيدى الذي أحدثه الاسلام في المدينة ، وسرت آثاره يانعة في مناحي الحياة كافة .

٢ - كذلك فإن ارسال الرسل والسفراء الى ملوك الأرض وحكام دولها - وكان فيهم من فيهم من الهيمنة والسطوة واتساع النفوذ - كان اعلاما وإنذارا في آن واحد اعلاما بأن الدعوة خطاب عالمي لغته موجهة الى الحكام والشعوب عربا كانوا أو عجماء داخل الجزيرة العربية وخارجها ، وأن جوهر هذا الخطاب أن تستعلي عقيدة التوحيد علي الربويات الزائفة واتخاذ الناس بعضهم بعضا أربابا من دون الله ، وإن الاسلام به - أي الخطاب - لا يعادي اليهودية أو النصرانية أو المجوسية التي كانت تدنن بها بعض الدول والممالك التي خوطبت خارج المدينة وإنما هو الرسالة الخاتمة التي جاءت تمة لما قطعه أنبياء الله منذ نوح ومن تلاه من رسل الله صلوات الله عليهم وحتى محمد صلي الله عليه وسلم من أشواط في طريق الدعوة الى الله . وأما الإنذار فقد بدا في قوة الخطاب التي لم تخل من تهديد ووعيد بالحق بأن أعراض السلطات الحاكمة ، ورفضها الاستجابة لدعوة رسل النبي صلي الله عليه وسلم ومنعهم ابلاغها شعوبها يعني أن ممالكها وزعاماتها وعروشها قد أذنت بزوال ، وأن جيوش الدعوة الجديدة ستساح قريبا في مشارق الأرض ومغاربها لتزاول هذا الواجب الجهادي الحضارى .

٣ - وأن عهود الذمة التي أبرمت لأهل الكتاب تؤكد أن ما جاء في صحيفة المدينة أو وثيقتها من جواز موادة أهل الكتاب ومعاهدتهم وإقرارهم علي دينهم وأموالهم وفق شروط الذمة بينهم وبين المسلمين لم يكن مجرد تعهد شكلي أو التزام صوري ، وإنما كان منهج حياة الزم المسلمون به أنفسهم لما ألزمهم الله تعالى به في التعامل الشرعي بينهم وبين غيرهم ، والتزام طريقة واضحة في أن من قبل القيام علي ملته وشرعته اليهودية أو النصرانية أو المجوسية له ذمة الله وذمة رسوله ثم ذمة المسلمين ، انطلاقا من تراحم وتسامح انسانيين ، ونزولا عند أحكام شرعية موحى بها تقوم علي احسان التعامل والبر والقسط والرحمة لكل من انضوي في رعية الدولة الاسلامية

ما دامت العهود مرعية ، ومادام كل طرف - مسلما وكتايا - عند شروطه التي قبلها طواعية دونما اكراه مادي أو معنوي.

٤ - أن مجيء الغزوات والسرايا في عصر النبوة - علي تنوعها وتعدد جولاتها وتقلب الدائرة مع المسلمين أو عليهم - يثبت أن الجماعة المؤمنة التي كانت مستضعفة في مكة قد أصبحت قادرة مع الدولة والتمكين في المدينة ، والاذن بالقتال ، علي ان تنفض عنها غبار الاستضعاف ، وأصبح لها شوكة وهيبة تستطيع من خلالها التنقل من منطق الاقتناع والحوار بالحكمة والموعظة الحسنة لا بلاغ الدعوة الي منطق المنازلة والالتحام العضوي - ان لزم الأمر - جهادا وقتالاً في سبيلها ، ويشير تعدد الغزوات والسرايا الي أن جولات النزال لم تأت دفعة واحدة ، ولم تأخذ طورا محمدا ، وإنما تطورت بتطور الدعوة وتطور الموقف الرفض منها وانها حتي في هذا التطور لم تكن علي وتيرة واحدة حسب طبيعة الموقف الرفض ومناه ، وتقدير قيادة النبوة لقوته وضعفه ، لكن بقي الدلالة المهمة فوق كل ذلك ، وهي أن تقلب المسلمين بين النصر والهزيمة في بعض المواقع القتالية - غزوة أو سرية - كان من قبيل الدروس الابتالية لتصحيح مواقع الاقدام ، وتمحيص المؤمنين ومراجعة الفئات ، وتحديد الايمان وتبين مواقع الخلل والنقص وتطهير الصف ، ومعرفة سنن الله في الظهور والغلبة ، والضعف والهزيمة.

٥ - ثم ان استقبال وفود بعض القبائل داخل المدينة بعد انتقال الدعوة الي بعضها الآخر خارجها ودخول الكثير من الفريقين في الاسلام له دلالة في أن المدينة كانت بمثابة مركز الثقل السياسي الذي تمتع بنشاط سياسي كبير ، وفاعلية في العملية الاتصالية بينه وبين غيره من المراكز الأخرى ، في مجال نشر الدعوة ان بانتقال ممثلي السلطة السياسية الي حيث الاعلام والانوار بالدعوة علي نحو ما سلف ، أو باستقبال وفود القبائل وانتقلهم اليه ، كما له دلالة في منطقية التساؤل عن كيفية تحول القبائل العربية عما دأبت عليه وألفت فيه آباؤها الأولين منذ القدم من عبادة ما سوي الله بهذه السرعة في تزامن احيانا ، وفي تلاحق أو تسابع أحيانا أخرى . ان ما ينبغي ملاحظته في هذا السياق هو ان منطقية التساؤل لاتعني بحال من الأحوال التشكيك أو التشكك في مدي اسلامية مسلك هذه القبائل أو في صدق نواياها الايمانية بقدر ما تعني القول بأن هذه الاسلامية وتلك النوايا كانت في حاجة الي تمحيص وبلاء شديدين ليعلم الصادق من هذه القبائل في ايمانه من الكاذب . ويسلو أن المشيئة الإلهية أرادت التعجيل بهما عقب انتقال النبي صلي الله عليه وسلم الي ربه ، وذلك لما اكشف أهل السابقة الايمانية من المهاجرين والانصار ان اسلام كثير من القبائل التي دخلت فيه ابان عصر النبوة لم يكن ثابتا أو قويا راسخا لما دعاها داعي الارتداد ، اذ انسأقت وراءه مليية ، خالعة ما كانت قد اسلمت عليه وان كان حتي حين كما سيرد لاحقا .

٦ - وأخيرا فان منطق التعدد في استخدام أدوات التعامل الخارجي قد وجد سبيله علي نطاق واسع في عصر النبوة ، واذا "كان البعض يري ان التقاليد التي سادت في الاسرة النبوية

في نهاية العصور الوسطي كانت تجعل التعامل أساسه قتال أم سلام ، وليست هناك بدائل ، وإن الرسول صلى الله عليه وسلم منذ حكمه للمدينة وضع تقاليد واضحة تذكرنا بما نسميه اليوم تعدد أدوات التعامل الخارجي فقد كان ينطلق في ممارساته من خلال أدوات ثلاث تمثل دائرة تسمح للتحرك بأن يستند إلى عدة مرتكزات ، القتال ثم التفاوض ويكمل ذلك المصاهرة . ففكرة المصاهرة لم تقتصر على الرسول صلى الله عليه وسلم بل تعدت ذلك إلى المقربين منه واعوانه ^(١) فانه باستطاعتنا الاضافة إلى هذه الأدوات الثلاث - استخلاصا مما عرض آنفا - عهود الأمان والنفعة لغير المسلمين واتفاقيات الصلح (صلح الحديبية على سبيل المثال) واستقبال الوفود ، وتبادل الرسل والسفراء ، والحرب النفسية (الملابس التي صاحبت فتح مكة) فضلا على التوظيف الفعال للأداة الاتصالية بالخطب والرسائل والمناظرات والمواظظ والرصايا على المستوي الفردي والمستوي الجماعي من حيث الجهة المتلقية للاتصال والمخاطبة به .

المبحث الثاني : التطور الثاني : تثبيت أسس بناء الدولة :

كانت المدينة ابان قيادة النبوة تموج ببعض الحركات التي حاولت النيل من وحدة الدولة ، وقد تزعم قيادة هذه الحركات طوائف شتى من المنافقين واليهود ، ناهيك عن رؤوس الفتنة الذين أرسل إليهم الرسول صلى الله عليه وسلم يدعوهم إلى الإيمان فردوا عليه بالانكار وادعاء مشاركته النبوة، غير أن الوحي لم ينفك يتنزل على النبي صلى الله عليه وسلم يحذره خطورة المفسدين بطوائفهم وأشكالهم كافة ، ويحدد له منهج السلوك القويم في التعامل معهم ، ويعدد أمامه البدائل ليكون في سعة من أمره حال تصفية ما كانوا عليه من أباطيل وخصومة للدعوة ، قيادة وحولة وأمة، لذلك وجدناه يقابل مكرهم بأساليب شتى منها فضح مخططاتهم ومكائدهم ، وتحذير المسلمين من مغبة التعامل معهم ، وتأليف قلوب بعضهم ببعض العطايا ، واغلاظ القول والعمل ، والاجلاء من المدينة خاصة اليهود والمنازلة والقتال ، وتجنب مفاصلهم وإن اعتفت ظاهرا غير ذلك إلى آخره من الأساليب الجهادية التي فهمها الرسول صلى الله عليه وسلم من قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾ ^(٢) والتي استطاعت من خلالها القيادة

(١) انظر : د حامد ربيع ، الاسلام والقوي الدولية ، القاهرة : دار الموقف العربي ، الطبعة الأولى ، ١٩٨١ ، ص ١٠٤ .

- وانظر من المصادر الأجنبية التي تعرضت لتطور الدولة في العصر النبوي على سبيل المثال :

- M.W.Watt , Muhammad at Mecca , Oxford : The Calender Press , 1953, Watt , Muhammad at Medina, Oxford : The Calender Press, 1956 , Watt , Muhammad , Prophet and Statesman , Oxford : The Caliphates Press , 1961 , Hugh Kennedy , The Prophet and the Calender , London and New York , Longman , 1986 , pp 29-49 ; Ali Doshiti , op.cit pp 74-165 ; Edward Atiyah , The Arabs , Beirut : Librairie du Liban , 1968 , pp 1-14 ; Malise Ruthven , Islam in the World , New York , Oxford : Oxford University Press , Massachusetts : Clau du Stark & Co., 1975 , pp 1-139 ; Francesco Gabrieli , Muhammad and The Conquests of Islam , New York : World University Library , 1968 pp 85-90 ; Akram Raslan , op.cit , pp 52 - 112 ; Manoucher Payder , op. cit , pp 70-85.

(٢) سورة التوبة / الآية رقم ٧٣ ، وسورة التحريم / الآية رقم ٩ .

النبوية ان تجنب الجماعة المؤمنة الآثار السلبية للدعاة ثمزيق صفهم وروايتها ، أما وقد انقصي الوحي ومضت قيادة النبوة بوفاة النبي صلى الله عليه وسلم فقد أصحى احتمال خروج رعوس الفتنة مرة أخرى واردا وقد جاءت نذر الارتداد في رسالة مسيلمة الكذاب الي النبي صلى الله عليه وسلم في أواخر أيامه وعهده بالدنيا ^(١) فاتحة اختبار لا يعلم في حقيقته - رغم تعدد جوانبه - إلا تحديا لقوة بناء الدولة ومدى ثباته في قواصم هذا التحدي ، وقد مثل اجتماع كلمة المسلمين علي متابعة الايناع الحضاري بعد عصر النبوة ، باختيار خليفته الأول ابي بكر الصديق ليقودهم في هذه المتابعة بداية التصدي الحقيقي لسلسلة القواصم التي تلاعت عليهم بعد انقضاء القيادة النبوية علي النحو التالي ^(٢) .

المطلب الأول : قاصمة الاختلاف في الاختيار السياسي وعاصمة الاتفاق علي الخليفة الأول :

فقد كان البحث عمن يتولي قيادة الدولة بعد الرسول صلى الله عليه وسلم في مقدمة الاولويات التي جابهت المسلمين وبعبارة ادق في مقدمة الواجبات التي كانت تملئها ضرورة شرعية وعقلية ذلك أن أمر اقامة السلطة السياسية ما كان ليترك اعتباطا أو سدي دون تدبير أو رعاية لكون الوحي قد انقطع رسالة ورسولا في الجماعة السياسية كما أن بقاء هذه السلطة في المنهج الاسلامي ليس أمرا طارئا أو مؤقتا يتوقف علي شخص ما أو تحدده قيادة ما ، نبوية أو غير نبوية ، فضلا على أن شرعيتها لا يتوقف اساسها علي اعتبارات شخصية سرعان ما تسقط بسقوط صاحبها ، وإلا كانت بلا أسس أو اصول ، ولأضحت في ذلك مثل أي نمط من أنماط السلطة التي تتقلب بين مناهج مختلفة للحكم ، ومن ثم للهوية والواجبات دون اعتبار أو مراعاة لمنهج أبدي يعلوها ويخضع عليها بصماته في طبيعتها وهويتها وواجباتها ومن ثم في شرعيتها . واقع الحال اذن أن واجب اقامة السلطة السياسية في الاسلام منوط بأبدية تعاليم الوحي الإلهي التي

(١) يذكر ابن هشام أن مسيلمة كتب الي رسول الله صلى الله عليه وسلم " من مسيلمة رسول الله الي محمد رسول الله : سلام عليك اما بعد فاني قد اشركت في الأمر معك وان لنا نصف الارض ولقريش نصف الارض (ولكن قريشا قوما يعتنون) فقدم عليه رسولان له بهذا الكتاب ، قال ابن اسحاق "فحلثني شيخ من اشجع عن سلمة بن نعيم بن مسعود الاشجعي عن ابيه نعيم قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لهما حين قرأ الكتاب: فما تقولان انما ؟ فإلا نقول كما قال ، فقال : اما والله لولا ان الرسل لا تقتل لضربت أعناقكما ، ثم كتب الي مسيلمة " بسم الله الرحمن الرحيم . من محمد رسول الله الي مسيلمة الكذاب : السلام علي من اتبع الهدى أما بعد فان الأرض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين " ، وذلك آخر سنة عشر . انظر السيرة النبوية ، مرجع سابق - ج ٤ . ص ١٨١ ؛ ابن كثير ، البداية والنهاية ، مرجع سابق ، ج ٦ ، ص ٣٨٣-٣٨٤ .

(٢) استعرضنا مفهوم العاصمة والقاصمة هنا من القاضي ابي بكر العربي اذ عد الجمع لكل مفهوم منهما (لغواصم ، لغواصم) أساسا لأحد مؤلفاته في تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم انظر مؤلفه لغواصم من القواصم حقه وعلق علي حواشيه حب الدين الخطيب ، القاهرة : المطبعة السلفية ، الطبعة الخامسة ، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م .

تأمر باتخاذ ولاية لأمر المسلمين تجب لها الطاعة ما استقامت واقامت المسلمين معها علي نهج أبدي قوامه طاعة الله وطاعة رسوله كقوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾^(١).

وهكذا واجه المسلمون صعوبة البحث عن يخلف النبي صلى الله عليه وسلم فيهم، وقد كان لهذه الصعوبة شقان، أحدهما خاص بغياب اجراءات اختيار مثل هذا الخليفة، والثاني يتعلق بموقع الاختيار ذاته من بين أهل المدينة عاصمة الدولة، فقد كان هناك المهاجرون وكان هناك الأنصار ولكل فضله وسابقته في الدين وبجوارهما كانت المدينة تموج بغيرهم ممن دخلوا طواعية في الاسلام فمن أي جماعة يختار المسلمون؟ بل من أي بطن في هذه الجماعة لو اجتمع أمرهم علي احدي هذه الجماعات؟ وقد ازداد الحرج علي المسلمين لأنهم واجهوا الاختيار بلا سابقة اسلامية، كما واجهوه بلا منهج محمد المعالم بين السبل، وكل ذلك تم في غيبة أية آثار قاطعة توحى بأن الرسول صلى الله عليه وسلم قد حسم أمر الخلافة بعده، أو ألزم المسلمين باختيار شخص بعينه، وإلا ما وقع المسلمون في عناء البحث عن يخلفه. من هنا كان توقع اختلاف الرؤي وتنازع الحجج بعده أمراً له ما يبرره، وقد كان اجتماع السقيفة متدي عاماً تبارت فيه أطراف المهاجرين والأنصار، حين استعرض كل فريق ما لديه من أسانيد وبيانات في الادعاء بأحقية الخلافة، مدعماً ما ادعاه من سابقته في الدين وأقوال للنبي صلى الله عليه وسلم وممارسات استشف كل فريق منهم أنه المعني من خلالها بالخلافة وظل الحوار آخذاً بجراه سجالات بينهم ما بين رؤية المهاجرين في أنهم الأجدر بالخلافة لأن منهم قريشاً والرسول صلى الله عليه وسلم أخيراً أن الأمراء من قريش^(٢) وهم أول السابقين هجرة في الاسلام ومن ثم فهم للامارة أهلها، كما أن الأنصار للوزارة أهلاً، ورؤية الأنصار في أن لهم سبقاً في الايساء والنصرة، والرسول صلى الله عليه وسلم لم يحدد من هي قريش المعنية بحديثه علي معني انه لم يحدد أي بطون قريش هذه ثم

(١) سورة النساء / الآية رقم ٥٩

(٢) في رواية البخاري عن معلوية قال "اما بعد فانه قد بلغني ان رجلاً منكم يحنثون احاديث ليست في كتاب الله ولا تؤثر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأولئك جهالكم فلياكم والامتي التي تفضل اهلها فاني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ان هذا الأمر في قريش لا يعاديهم احد إلا كبه الله في النار علي وجهه ما اقلوا الدين". وروي أيضاً عن ابن عمر قال: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان". انظر التعليق علي الحديثين في: ابن حجر، مرجع سابق، طبعة الريان، ج ١٣، ص ١٢٢-١٢٨. وفي رواية مسلم عن ابي هريرة "عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، فذكر احاديث منها: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: الناس تبع لقريش في هذا الشأن مسلمهم تبع لمسلمهم وكافرهم تبع لكافرهم". وروي عن جابر بن عبد الله انه كان يقول "قال النبي صلى الله عليه وسلم الناس تبع لقريش في الخير والشر". انظر روايات أخرى في صحيح مسلم بشرح النووي، مرجع سابق، ج ١٢، ص ١٩٩-٢٠٣.

ظهر منهم من نادي بإمكان اقتسام الخلافة فيكون من كل فريق امير لأن الرسول صلى الله عليه وسلم كان حين يكلف احد المهاجرين بواجب ما يقرن معه احد الانصار وهكذا بين الحجة وتقيضها ظل الأمر متداولاً بينهم حتي بدت نذر الفتنة تطل برأسها وأوشك خطر القاصمة يستفحل لولا أن فرغ المجتمعون في سقيفة بني ساعدة من خلافاتهم باجتماع أغلبهم علي ابي بكر (رضي الله عنه) ليكون خليفة النبي صلى الله عليه وسلم في قيادة المسلمين ، وقد تمخض اختياره عن عدة حقائق أبرزها تركز الاختلاف في أمر الخلافة بين المهاجرين والانصار حول بيت هذه الخلافة واستمرارية اعتراف الجماعة السياسية بضرورة السلطة ورفض التعدد القيادي في تسيير امور الدولة ومرحلة البيعة بين بيعة الخاصة الذين اجتمعت لهم ولاية الحل والعقد في السقيفة، وبيعة العامة من جمهور المسلمين الذين بايعوا من تمت له بيعة الخاصة أو بيعة الانعقاد وعدم وجود الاستخلاف بالتسمية أو الوصاية بالعهد لأحد من المسلمين قبل اختيار ابي بكر ، ومبايعة الانصار لمن اختاره المهاجرون رغم ما قيل عن تخلف زعيمهم سعد بن عباد ، وقد تم بسط هذه الحقائق بتفاصيلها ومصادرها المرجعية في موضع آخر من رسالة الباحث للماجستير^(١)

المطلب الثاني : قاصمة الارتداد الجماعي وعاصمة اعادة الهبة للدعوة والدولة :

فكأنما كان المسلمون علي موعد مع قاصمة أخرى غير تلك التي عصموا منها باختيار خليفتهم الأول اذ سرعان ما انتشر خبر الردة في أرجاء من المدينة وجاءت النذر من حولها توحى بأن داعها استشري في كل مكان ، يقول ابن الأثير شارحاً حجم هذه الفتنة "لما مات النبي صلى الله عليه وسلم وسير أبو بكر جيش اسامة ارتدت العرب ، وتضرمت الارض نارا وارتدت كل قبيلة خاصة أو عامة إلا قريشا وثقيفا ، واستغلظ أمر مسيلمة وطلحة واجتمع على طليحة عوام طيء وأسد ، وارتدت غطفان تبعاً لعينة بن حصن فإنه قال: نبي من الخلفين -يعني اسداً وغطفان - أحب إلينا من نبي من قريش وقد مات محمد وطلحة حي فاتبعه وتبعته غطفان ، وقدمت رسل النبي صلى الله عليه وسلم من اليمامة واسد وغيرهما وقد مات فلفغوا كتبهم لأبي بكر واخبروه الخبر عن مسيلمة وطلحة فقال لا تبرحوا حتي تجيء رسل امرائكم وغيرهم بأدهي مما وصفتكم فكان كذلك . وقدمت كتب امراء النبي صلى الله عليه وسلم من كل مكان بانتفاض العرب عامة وخاصة وتسلطهم علي المسلمين"^(٢) . وهكذا انفرط عقد القبائل التي

(١) انظر مصطفى منجد ، الفتنة الكبرى والعلاقة بين القوي السياسية في صدر الاسلام ، مرجع سابق ، ص ص ٥٥ -

(٢) انظر ابن الأثير ، الكامل ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٢٠٥ . ويصف ابن اسحاق حال المسلمين وقتهم بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم فيقول "ولما توفي النبي صلى الله عليه وسلم عظمت مصيبة المسلمين فكانت عاتية فيما بلغني تقول لما توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم ارتدت العرب واشربأت اليهودية والنصرانية ، ونجم اتفاق وصار المسلمون كالغنم المطيرة في الليلة الشاتية لفقد نبيهم صلى الله عليه وسلم حتي جمعهم الله علي ابي بكر" . انظر : ابن هشام ، مرجع سابق ، ج ٤ ، ص ٢٣٦ . كما عن اهم القبائل التي ارتدت فيذكر ابن كثير عن ابن اسحاق "ارتدت العرب عند وفاة النبي ما خلا أهل

أبدت انقيادا وطاعة للنبي صلى الله عليه وسلم دفعة واحدة فاذا بها تترد علي أعقابها ليميز الله الثابت منها علي دينه من المتقلب ، والمقبل عليه عن إيمان حقيقي من المدبر عنه عن إيمان ظاهري لاجوهر له . وأيا كانت الملامح العامة لحركة الردة من التعدد في الأشكال ما بين ادعاء النبوة الكاذبة ، ودعوي التفرقة بين فرائض الاسلام وفريضة الزكاة وبقاء الاسلام وان اسقطت الزكاة عنه والسعي الي انكار جميع فروض الدين وتشريعاته والكفر بها وجماعية الخروج وشموله أكثر من قبيلة علي نحو ما روي ابن الأثير وابن كثير وغيرهما والتوافق الزمني في الارتداد حيث سرت مفاصله بين القبائل كما تسري النار في الهشيم ، ولا مركزية الارتداد حيث انتشاره في أكثر من موقع خارج عاصمة الدولة فان هذه الملامح توحى ببعض الدلالات السياسية المهمة لحركة الردة . وقد اثبتنا في موضع آخر ست دلالات منها وهي عدم تمكن الاسلام من قلوب كثير من أفراد القبائل العربية التي اعلنت ولاعها للاسلام ، وان الروح القبلية التي جاء الاسلام ليستأصل جذورها من العلاقات والمعاملات والعبادات لم يقض عليها تماما عقب اعلان كثير من القبائل اسلامها ، وان وقع الهزة التي أحدثها الاسلام لتقويم معوج القيم الجاهلية وسقيمتها كان عنيفا علي بعض من تظاهروا بالاسلام ولم يكن قبولهم له إلا من قبيل مجازاة الواقع تحينا لفرصة إعادة ما أخذته الاسلام ، وان رفض العربي - رجل البادية - الخضوع لأي سلطان أو توجيه يأتيه من أعلى كان أحد مصادر رفض السلطان الرئاسي لعاصمة الدولة ، وان الوفود التي جاءت لتعلن اسلامها نيابة عن أقوامها امام النبي صلى الله عليه وسلم لم تفهم في معظمها حقيقة الاسلام أو لم تنقلها بالمنهج السليم ، وأن مجيء الردة بكل ملامحها كان امتحانا محصا للمجتمع السياسي المسلم في أكثر من ميلان ^(١) . ويهمننا ان نضيف الي هذه الدلالات ست دلالات - اخري لتكون الحصيلة اثني عشرة دلالة - هي :

١ - أن الأسود العنسي كان رائد أول ردة في الاسلام ^(٢) بعد أن ادعي النبوة لما علم بمرض الرسول صلى الله عليه وسلم عقب عودته من حجة الوداع غير مرض موته ويبدو أن شره استشري في الأرض حتي ضم اليه نواحي كثيرة في اليمن وخارجها كما أن أمر افساده قد استفحل للدرجة أن وجدنا مؤرخا كبيرا مثل ابن الأثير يقول عنه "واستطار أمره كالخريق" غير أن الرسول صلى الله عليه وسلم أرسل كعبه الي من باليمن من المسلمين يأمرهم بقتله فما زال المسلمون يعملون فيه الحيل حتي قتل وكان قلوب البشير بخير قتله بعد وفاة النبي صلى الله عليه

المسجلين ، مكة والمدينة، وارتدت اسد وغطفان وعليهم طليحة بن خويلد الاسدي الكاهن ، وارتدت كندة ومن يليها وعليهم الأشعث بن قيس الكندي ، وارتدت مذحج ومن يليها وعليهم الأسود بن كعب العنسي الكاهن وارتدت ربيعة مع المعرور بن النعمان بن المنذر ، وكانت حنيفة مقيمة علي امرها مع مسيلمة بن حبيب الكذاب ، وارتد سليم مع الفجاعة واسمه انس بن عبد ليل ، وارتدت بنو تميم مع سجاح الكعنة . انظر البداية والنهاية، مرجع سابق ، ج ٦ ، ص ٣٥٢ .

(١) انظر التفاصيل والمصادر في : مصطفى منجود ، الأبعاد السياسية للأمن ، مرجع سابق ، ص ص ٢٤٥ - ٢٤٧ .

(٢) انظر : ابن الأثير ، الكامل ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٢٠١ .

وسلم أول بشارة أتت أبا بكر وهو بالمدينة^(١) وإعلاما مسبقا له - قبل ولاية السلطنة كخليفة أول للمسلمين - ان محاولة الخروج علي المحتوي العقيدي للجماعة السياسية يجب ان تقابل بصور الحسم كافة حتي لو اقتضي هذا الحسم تصفية الخارجين جسديا ما لم يكن ثم اختيار آخر غير ذلك.

٢ - رغم ظهور بوادر الارتداد بعد تصفية الأسود مع مسيلمة الكذاب وطلحة بن خويلد الأسدي وتحرك النبي صلي الله عليه وسلم للضرب بشدة علي أيدي هؤلاء الخارجين إلا أن عدم استكمال هذا التحرك بقدر ما وجد فيه بقية قادة القبائل الأخرى الفرصة لانتهاج نهج مسيلمة وطلحة في الارتداد بقدر ما ألقى التبعة علي المسلمين في البناء علي التجربة النبوية السابقة - في التعامل مع الأسود الغنسي - والانطلاق منها في استبطان القواعد الشرعية العامة التي وظفها الرسول صلي الله عليه وسلم في تصفية رذته لتطبيقها علي أمثاله فرادي وجماعات .

٣ - أن متابعة القبائل لرؤوسائها وقادتها في التحول من الإيمان الي نقيضه يوضح مبلغ سلطان هذه الزعامات وقدرتها علي التأثير فيمن كانوا تحت أيديهم من اتباع مستغلين في ذلك خصائص النظام القبلي في احترام السادة والتزول عند مشورتهم . لقد كانوا بحق علي دين زعاماتهم فلما مالت الزعامات عن الحق مالوا دون تبيين لصالح أو فساد ما أقدموا عليه ويبدو أن سبق القيادات في الارتداد كان من ضمن ما وراثته اثر الهزة العنيفة التي قوضت سلطانهم ومفاسد القيم التي كانوا يقدسونها من علو وتكبر قبل الاسلام وهو أمر طالما اظهروا استكباره ولو أدي الي الانخلاع من الاسلام وتكرر حدوثه حتي بعد قمع فتنة الردة في خلافة أبي بكر وما أمر جيلة بن الأيهم ملك غسان ببعيد لما ارتد نصرانيا في خلافة عمر حين علم أن الاسلام يسوى في القصاص بين المسلمين دون تفرقة بين كبير وصغير سواء وقع الحق علي احدهما أو له^(٢) .

٤ - لم يجد قادة الفتن من باب يدخلون منه علي القبائل التي شجعوها علي الارتداد سوي باب الدين فقابلوا حقائقه بأباطيلهم وزينوا للناس الأكاذيب لتبدو وكأنها من الدين ، ذلك أنهم كانوا يعلمون أن بابا آخر غير الدين لن يسهل لهم الدخول منه لأن ما أرادوه من اقوامهم كان متعلقا بجوهر الدين الحق ذاته ومن ثم كان الطعن في هذا الدين بتليس الأحكام وانتحال الباطل وفساد التأويل هو أنسب السبل لصرف الناس عما ارادهم الاسلام ، ولذلك تعددت أساليب

(١) انظر : المرجع السابق ، ج ٢ ، ص ٢٠٤ .

(٢) روي ابن سعد " كتب رسول الله صلي الله عليه وسلم الي جيلة بن الأيهم ملك غسان يدعوه الي الاسلام ، فاسلم وكتب باسلامه الي رسول الله صلي الله عليه وسلم ولهدى له هدية ولم يزل مسلما حتي كان في زمان عمر بن الخطاب فبينما هو في سوق دمشق اذ وطئ رجلا من مزينة ، فوثب الزني فطعمه ، فانخذه وانطلق به الي بني عبيدة بن الجراح فقتلوا هنا لطم جيلة ، قال : فليطعمه ، قلوا : وما يقتل ؟ قال : لا ، قلوا فما تقطع يده ؟ قال : لا ، انما امر الله تبارك وتعالى بالقود ، قال جيلة : لو ترون اتي جاعل وجهي ندا لوجه جدي جاء من عمق ، جس الدين هانئا لرتد نصرانيا ، وترحل بقومه حتي دخل ارض الروم ، فبلغ ذلك عمر فشق عليه " . انظر الطبقات الكبرى ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ٢٠٣ .

مدعي النبوة من المرتدين ، فطليحة كان يزعم أن جبريل يأتيه بالوحي وكان يأمر أتباعه بترك السجود في الصلاة ^(١) ، أما مسيلمة فكان يرجز فاسد القول ويتدع مالا معني له ويقول عنه افتراء وكذبا أنه وحي ، ناهيك عما ارتكبه من فاحشة مع سجاح المتنبئة ليخرج بعدها معلنا للناس أن الله - تعالى عما يقول علوا كبيرا- قد أوحى اليه بذلك ^(٢) وقد ثبت لهؤلاء المفسدين أنهم قد وفقوا في اختيار الباب الذي دخلوا منه للفساد رغم علم اقوامهم بكذبهم لما قام أحد أتباعهم لأحد مدعي النبوة "أشهد أنك كاذب وإن محمدا صادق ولكن كذاب ربيعة - يعني مسيلمة الكذاب - أحب إلينا من صادق مضر" ^(٣) يقصد النبي صلى الله عليه وسلم.

٥ - كما أن سرعة استجابة القبائل لدعوي الارتداد التي سري داؤها خارج المدينة واستسلامها لدعاة الارتداد يؤكد أمرين ، أولهما أن هذه القبائل كانت تقلد بعضها بعضا في نهج الارتداد لذلك كانت بعض القبائل تنتظر سبق بعضها الآخر إلى الردة لتتظروا لها عقب الارتداد ومسلكت الجماعة المؤمنة معها وكذلك فعلت بنو عامر التي كانت - وفق تعبير ابن الأثير - تقدم رجلا إلى الردة وتؤخر أخرى ، وتنتظر ما تصنع أسد وغطفان . إلى أن يقول "واقبلت بنو عامر بعد هزيمة بنو بزاخة يقولون : ندخل فيما خرجنا منه ونؤمن بالله ورسوله واتوا خالدا - أي ابن الوليد - فبايعهم علي ما بايع أهل بزاخة ، وأعطوه بأيديهم علي الإسلام" ^(٤) والأمر الثاني أن الطوعية أو الإرادية التي حدثت بالقبائل إلى الدخول في الإسلام هي نفسها التي ساقها إلى الخروج منه ويبدو أن هذه الطوعية ساعدت القادة الذين لم تقتنهم دعوي الارتداد - خاصة في بعض القبائل التي لم يظهر فيها أي مدع للنبوة - علي اقناع قبائلهم بفساد منطق الردة وقد روي دليلا علي ذلك ما أورده ابن الأثير أن "الجارود بن المعلي العبدي جمع عبد القيس علي الإيمان بعد ردتهم فاسلموا وثبتوا علي إسلامهم" ^(٥) .

٦ - وأخيرا يستوقف الناظر في أحداث الردة قيادة النساء لبعض القبائل ليس في إعلان الارتداد فقط بل وفي دخول الحرب ضد المسلمين الذين انهضهم الخليفة الأول لقمع الردة ، فسجاح التميمية التي تنبأت - أي ادعت النبوة - واصلتها قومها من تميم لم تكن الأولى ^(٦) ،

(١) انظر : ابن الأثير ، الكامل ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٢٠٦ .

(٢) انظر : المرجع السابق ، ج ٢ ، ص ص ٢١٣-٢١٦ ؛ الطبري ، تاريخ الأمم ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ص ٤٩٦-٥٠٠ ؛ ابن كثير ، البداية ، مرجع سابق ، ج ٦ ، ص ص ٣٦٠-٣٦٢ .

(٣) انظر : ابن الأثير ، الكامل ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٢٢٠ .

(٤) انظر : المرجع السابق ، ج ٢ ، ص ٢١٠ ؛ الطبري ، تاريخ الأمم ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٤٩٠ ؛ ابن كثير ، البداية ، مرجع سابق ، ج ٦ ، ص ٣٥٨ .

(٥) انظر : ابن الأثير ، الكامل ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٢٢٥ .

(٦) انظر : المرجع السابق ، ج ٢ ، ص ص ٢١٣-٢١٦ ؛ الطبري ، تاريخ الأمم ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ص ٤٩٦-٥٠٠ ؛ ابن كثير ، البداية ، مرجع سابق ، ج ٦ ، ص ص ٣٦٠-٣٦٢ .

فهناك أيضا سلمي بنت مالك بن حذيفة التي جمعت حولها فلول غطفان وطيء وسليم وقادتهم في قتال جيش المسلمين بقيادة خالد بن الوليد ، وحرصتهم علي التزال وهي واقفة علي جمل الي ان قتل وقتل حول جملها مائة رجل ^(١) ، ولكن يقي التساؤل عن أسباب هذه الظاهرة الاستثنائية في قيادة المرتدين . هل هو ما بلغته النساء من مكانة في أقوامهن ^(٢) أم هو العجز في قيادة الرجال أم هي الثارات القديمة الميئة ضد المسلمين . كالذي روي عن سبي سلمي بنت مالك التي لما اعتقتها أم المؤمنين عائشة رجعت الي قومها وارتدت ^(٣) ، أم هي الوعود التي بملت فيما لو نجحت الردة كقول سجاح لما ارسلت توادع مالك بن نويرة "ان كان ملك فهو لكم" ^(٤) ، أم هي الفتنة العامة التي سقطت فيها النساء كما سقط فيها قبلهن وبعدهن الرجال ؟ .

وعموما كانت العاصمة من هذه الفتنة الارتدادية في تحرك الخليفة الأول بتحريك عدة جيوش قضت علي رؤوسهم واتباعهم كقول ابن مسعود "قوالله ما رضي أبو بكر منهم -أي المرتدين - إلا بالخطبة المخزية أو الحرب المجلية ، فأما الخطبة المخزية فأن يقرأ بأن من قتل منهم في النار ومن قتل منا في الجنة وان يلوا قتلاتنا ونغنم ما اخذنا منهم وأن ما أخذوا منا مردود علينا ، وأما الحرب المجلية فان يخرجوا من ديارهم" ^(٥) .

(١) انظر الطبري ، تاريخ الأمم ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٤٩١-٤٩٢ ؛ ابن الأثير ، الكامل ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٢١١ ؛ ابن كثير ، البداية ، مرجع سابق ، ج ٦ ، ص ٣٦٠ .

(٢) كذلك التي كانت تدعي "أم زمل" وهي من سيلات العرب ، وكانت كأنها يضرب بها المثل في الشرف لكثرة لولدها وعزة قبيلتها وبيتها وقد اجتمع لها طائفة كثيرة من الغلال يوم يراخه من اصحاب طليحة ، ومن بني غطفان فدفعتهم علي قتال خالد بن الوليد يقول ابن كثير "فلما اجتمعوا اليها امرتهم لقتال خالد فهاجوا لذلك وناشب اليهم آخرون من بني سليم وطيء وهوازن واسد ، فصاروا جيشا كيفا وتقفل أمر هذا المرأة فلما سمع بهم خالد بن الوليد سار اليهم واقتلوا قتالا شديدا وهي راكبة علي جمل أمها الذي كان يقال له : من يمس جملها فله مائة من الأبل وذلك لعزها فهزمهم خالد وعقر جملها وقتلها وبعث بالفتح الي الصديق " . انظر ابن كثير ، البداية ، مرجع سابق ، ج ٦ ، ص ٣٦٠ .

(٣) انظر : الطبري ، تاريخ الأمم ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٤٩١ ؛ ابن الأثير ، الكامل ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٢١١ .

(٤) انظر الطبري ، تاريخ الأمم ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٤٩٦ ؛ ابن الأثير ، الكامل ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٢١٤ .

(٥) انظر : ابن الأثير ، الكامل ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٢٠٥ . وانظر في سياسة الخليفة الأول في تصدي حركة الردة

وكيفية تحريك جيوشه لذلك ، ومعاركها وقادتها وما انتهت اليه في المرجع السابق ، ج ٢ ، ص ٢٠٥-٢٣٧ ؛ الطبري ،

تاريخ الأمم ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٤٧٥-٥٥٠ ؛ ابن كثير ، البداية ، مرجع سابق ، ج ٦ ، ص ٣٥٠-٣٨٥ .

وانظر ايضا : مصطفى منحود ، الأبعاد السياسية للامن . مرجع سابق . ص ٢٤٧ - ٢٥٨ ؛ عبد المحال الصعيدي ،

القضايا الكبرى في الاسلام ، القاهرة : مكتبة الآداب ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٠ ، ص ٩٢ - ٩٥ ؛ الامام محمد أبو زهرة ،

الوحدة الاسلامية ، القاهرة : دار الفكر العربي ، الطبعة الثانية ، ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م ، ص ١١٦-١١٨ ؛ د محمد سليم

العوا ، مرجع سابق ، ص ٨٢-٨٣ ؛ د منظور الدين احمد ، مرجع سابق ، ص ١٧٠-١٧٣ .

المطلب الثالث : قاصمة الاعتداء علي مركز الدولة وعاصمة رده وتصفيته :

وذلك قبل أن يتخذ الخليفة الأول قراره بتحريك الجيوش للتعامل مع المرتدين فقد توقع أن يغير المرتلون علي المدينة ، لما رفض ما اقترحه رسلهم الي المدينة من التفريق بين الصلاة والزكاة وأعلمهم أنهم لو منعوه شيئا صغيرا أو كبيرا كانوا يؤدونه للرسول صلي الله عليه وسلم لجاهلهم عليه مهما كان حجم تضحياته ، ولذلك أعد للأمر عدته فجعل علي أنقاب العاصمة نفرا من الصحابة ، وألزم اهل المدينة حضور المسجد خوف الغارة من العدو لقربهم منه ، فما لبثوا إلا ثلاثة أيام حتي طرقت المدينة غارة من الليل فتصدي لهم المسلمون ، وخرج اليهم الخليفة بنفسه وأهل المسجد بموضع يقال له ذو حسي وأبقي النقباء في مواضعهم وظل يتبعهم حتي تقابل مع المرتدين في موقعة دامية فهزمهم وطاردهم حتي موضع آخر يسمى بذي القصة ، فلما وثبت بعض القبائل من بني عيسي وذيان ومن تبعهم ومن ورائهم في هذا الصنيع أصر الخليفة علي قتالهم بنفسه ، فسار اليهم حتي نزل بمكان يدعي بالابرق فقاتل من به حتي هزم للمشركون من بني عيس وبني بكر وذيان وغلبوا علي بلادهم فحماها الخليفة للواب المسلمين وصدقاتهم ، ثم عقد الألوية لمتابعة المرتدين ^(١) محملا كل لواء برسالتين تتضمن احدهما دعوة الانذار وانذار لفلول المرتدين وجهة ارسال الألوية ، تقيم الحجة عليهم كي يعودوا الي دين التوحيد وتحذرهم مغبة عدم الانتهاء عن ذلك ، والثانية تحوى منهج التزام لا يجيد عنه قائد كل لواء يوضح له حدود ما يفعله وما لا يفعله قبل المرتدين سواء قبلوا دعوة الانذار والانهذار أو رفضوها وسواء غلب علي سلوكهم المسالمة وحقن الدماء أو المناينة واراتتها ^(٢) .

المطلب الرابع: قاصمة الاختلاف علي مواصلة الكفاحية الخارجية وعاصمة الاتفاق عليها :

وذلك ان النبي صلي الله عليه وسلم كان قد استعمل اسامة بن زيد علي جيش المسلمين ، وأمره ان يتوجه الي الشام ويوطيء الخيل تخوم البلقاء والداروم من ارض فلسطين ، بيد أن البعث لم ينفذ لوفاة الرسول صلي الله عليه وسلم وارتداد قبائل العرب ، فاختلف المسلمون بعد اختيار الخليفة الأول في أمر استمرار بعث اسامة من عدمه ، فقريق رأي انه لا ينبغي ان تفرق جماعة المسلمين عن الخليفة بعد تفاقم أحداث الردة وفي البعث مظهر من مظاهر هذا التفرق لأنه نشر لجزء من قوة الدولة خارج حدودها وأولي ان تتكامل عناصر القوة كافة لتصفية أمر الردة علي ان يؤجل بعث اسامة حتي الانتهاء من هذا الواجب الأولي ، أما الخليفة فأبي إلا ان ينفذ البعث

(١) انظر التفاصيل في : الطبري ، تاريخ الأمم ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٤٧٦ - ٤٨٠ ؛ ابن الأثير ، الكامل ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٢٠٦ - ٢٠٧ ؛ ابن كثير ، البداية ، مرجع سابق ، ص ٣٥٢ - ٣٤٥ .

(٢) انظر نص هاتين الرسالتين في : ابن كثير ، البداية ، مرجع سابق ، ج ٦ ، ص ٣٥٦ - ٣٥٧ ؛ الطبري ، تاريخ الأمم ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٤٨٠ - ٤٨٢ ؛ أحمد زكي صفوت ، جمهرة رسائل العرب ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ١٠٩ - ١١٢ د . محمد حميد الله ، مرجع سابق ، ص ٢٥٩ - ٢٦٤ .

ولذلك أمر ان يخرج كل من هو من جيش اسامة الى معسكره بالجرف ، فخرجوا كما ارادهم ، حين أن اسامة بن زيد ارسل عمر بن الخطاب وكان ضمن البعث يستأذن ان يرجع بالنسب لأنه لم يكن ليأمن علي خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم وحرم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والمسلمين أن يتخطفهم المشركون ، وثمة فريق من الأنصار أراد ان يتولي أمر البعث من هو أقدم سنا من اسامة بن زيد حديث السن في نظرهم فلما رأي الخليفة ان الخرق سيتسع وأن الخلاف سيزداد خطورة رد المخالفين الى رأيه ، بالحجة والبرهان فالذين رآه تأخير البعث واجههم بان البعث كان قضاء من رسول الله صلى الله عليه وسلم وما ينبغي ان يرد قضاءه ولو لم يبق في القرى غيره بل ولو خطفته الكلاب والذئاب ، والذين رأوا في اسامة صغر السن ، وقلة الخبرة ، واجههم بأن الرسول استعمله علي سنة التي هو عليها ، ولو كان سنة حثلاثون ولايته ما ولاه أمر البعث فما ينبغي له كذلك ان يعزله وقد وجد فيه النبي صلى الله عليه وسلم صلاحا لما كلفه .

وهكذا لم يزل الخليفة يرد الحجة بمثلا حتى اجتمعت الكلمة وعصمت وحبة لجماعة علي رأي الخليفة فتوجه اسامة بن زيد الى وجهته وعاد ظافرا بعد اربعين يوما وكان في انقاذ جيشه فيما يقول ابن الأثير "اعظم الأمور نفعا للمسلمين فان العرب قالوا : لو لم يكن بهم قوة لما ارسلوا هذا الجيش فكفوا عن كثير مما كانوا يريدون ان يفعلوه" (١) .

وهكذا قدر للقيادة السياسية الثانية في خيرة المجتمع الاسلامي ان تتحمل مهام مسؤوليات ثلاث في آن واحد ، مهمة الحفاظ علي قوة الدفع التي سرت في اوصال الدولة منذ أurst القيادة الأولى - قيادة النبوة - أسسها لتفيض علي المسلمين وغيرهم بما تعد به دعوة الاسلام من الارتقاء بالانسان ومجتمعه ، ومهمة انتشال الجماعة المسلمة مما أصابها وهز كيانتها من جراء انتهاء الوحي رسولا ورسالة بعد ان عهد النبي صلى الله عليه وسلم بما أنزل عليه منه في صحابته من بعده ، واستحفظهم عليه قرآنا وسنة ، ومهمة ان لا يدع فرصة لمعرض أو نهاز لغرض من داخل الدولة أو من خارجها كي يوجب نار الفتنة والانقسام بين صفوف المسلمين . ان بالطعن في مصداقية استمرار الوحي بينهم أو بالتشكيك في قدرتهم في التغلب علي مشكلة القيادة وقد استطاع الخليفة الأول أبو بكر ان يتصدي لهذه المهام وما تفرع منها ليمهد السير من بعده كي ينقل الدعوة بالدولة والدولة بالدعوة الي طور جديد (٢) .

(١) انظر : ابن كثير ، الكامل ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٢٠٠ ؛ وانظر أيضا : الطبري ، تاريخ الأمم ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٤٦١ - ٤٦٣ ؛ ابن كثير ، البداية ، مرجع سابق ، ج ٦ ، ص ٣٤٢ - ٣٤٥ ؛ ابن العربي ، العواصم من القواصم ، مرجع سابق ، ص ٤٥ - ٤٦ .

(٢) انظر من المصادر الاجنبية التي تعرضت لتطور الدولة وتحدياتها في خلافة ابي بكر الصديق :

- Khuda Bukht , Politics in Islam , Lahore , Kashmir : Ashraf Press, 1961 , pp 13-36 ;
 Francesco Gabrieli , op.cit, pp 90-93 ; Hugh Kenedy The Arabs in History , London :

المبحث الثالث : التطور الثالث : اتساع نطاق حركة الدولة خارجيا ومواجهة تحدياته :

فرغم شدة القواصم في عصر الخليفة الأول ورغم ان انتطور السياسي بعد انقضاء عصر النبوة قد فرض عليه أن يتجه الى داخل الدولة ليعيد ترتيب أوضاعه بتطهير أركانه من شوائب الارتداد ، والخروج شبه الجماعي للقبائل العربية علي السلطان المركزي للخلافة إلا انه أبي أن يشغله هذا الذي فرض عليه عن تطوير نطاق الدولة ودعوتها ، ولو أنه لم يكن له من عمل غير الحماد نيران هذه الفتنة لكفاه ، ذلك أن ضبط أمور الدولة وإعادة انتظامها علي حادة الالتزام الديني مناط شرعيتها والدفاع عن المقاصد العليا التي ارسى قيادة النبوة قواعدها والاطاحة بقيادات الفتنة التي اطلت برؤوسها لتتازع المكانة الحضارية لعاصمة الدولة ، هذه الخطوات كانت بمثابة الأرض الصلبة التي وقف عليها الخليفة الثاني لينقل الدولة من طور حدود المدينة - الدولة - الى طور الدولة متزامية المدن والأطراف . بيد أن الخليفة الأول أراد أن يكمل ما انجزه من وأد للردة بثلاثة أعمال أخرى لاتقل في آثارها الإيجابية عن آثار نهجه مع المرتدين أحدهما كانت له دلالة في مواصلة تجميع شمل الجماعة السياسية وذلك لما أمر بجمع القرآن الكريم حفاظا علي مصدر الأحكام والتشريعات من ان تصيبه هلكة أو يلحق به تضييع ، خاصة وان كثيرا من حفظته كانوا قد استشهدوا في قتال المرتدين ، والثاني كانت له دلالاته في إثبات أن بعث اسامة بن زيد الي تخوم الروم لم يكن سوي مقدمة تلتها مقدمات أخرى نحو تطوير فيضان الدولة ومد سلطان دعوتها خارج حدود المدينة النبوية بسلسلة من الفتوحات الخارجية ، وكان الخليفة أراد بذلك ان يثبت من ناحية أن المدي الذي وصل اليه وهن الدولة مع الردة كأن لم يكن ، وإلا ما انتشرت جيوشه خارج المدينة ، ولانكفأت علي الداخل لتخلص الدولة من هذا الداء ، وان يلزم من بعده من ناحية أخرى بضرورة أن يستكمل ما بدأه من جهد في بسط دعوة الاسلام ونشرها الي الأمم والدول التي لم تعهدا مهما كان خطر الخطوب الداخلية . والثالث كانت له دلالاته في كفاية المسلمين هم اختيار من يخلفه كي يتفرغوا لمواصلة ما بدأه من تطوير للدولة ، ومواجهة ما قد يصاحبه من تحديات لم يعهدوها من قبل . لا معه ولا مع النبي صلى الله عليه وسلم^(١) . لقد كان ماثلا في ذهن الخليفة - وقد اقدم علي هذا العمل الأخير - ما جري في احداث السقيفة قبل

Hutchison University Press , 1968, pp 5-10 ; Fred McGrow Pomer , The Early Islamic Conquests, New York: Princeton University Press, 1981 , pp 82-97 ; Akram Raslan, op.cit , pp 112 -117 .

(١) انظر تفاصيل عملية جمع القرآن في خلافة ابي بكر الصديق ومقاصدها السياسية بتفصيل في : مصطفى منجود ،

الأبعاد السياسية للأمن في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ص ٤٨٦ - ٤٩٩ .

وانظر تفاصيل فروع البلدان في خلافة الخليفة الأول في الطبري ، تاريخ الأمم ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ص ٥٥١-٦١٢ ؛

ابن الأثير ، الكامل ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ص ٢٣٨-٢٦٦ ؛ ابن كثير ، البداية ، مرجع سابق ، ج ٦ ، ص ص ٢٨٥-

٣٩٧ ، ج ٧ ، ص ص ٣-١٨ . وانظر في استخلافه عمر بن الخطاب وابعاده السياسية في مصطفى منجود ، الفتنة الكبرى ،

مرجع سابق ، ص ص ٦٩ - ٧٨ .

أن يُعهد اليه بالخلافة ، ويبيع له ، فأثر أن يتجهج نهجا جديدا في اختيار خليفة المسلمين ، كانت محصلته اختيار عمر بن الخطاب ليخلفه فوجد المسلمون معه انفسهم في سعة من أمرهم كي يلتفتوا الى المهمة الاساسية في الفيضان بالدعوة ، بعد أن مهد لهم أبو بكر الصديق الطريق وأزال من أمامهم منغصات الاضطراب الداخلي ، وضرب لهم مثلا في كيفية الجمع بين التصدي لقوة هذه المنغصات الداخلية وتسيير جيوش الفاتحين خارجيا في توازن وتزامن نادري التحقيق من بعده . وقد أثبت التطور السياسي بعد أبي بكر ان اختياره عمر بن الخطاب حمل مصداقية كبيرة ، ان في مناسبته لقيادة الدولة من بعده ، أو في جدارته في اعلان راية التوحيد في بقاع كثيرة من أطراف الأرض لم يكن ثمة عهد بينها وبين الاسلام من قبل ، أو في قدرته علي الاستيعاب الفعال للتحديات كافة التي تمخضت عن هذا الاعلاء ، وصهرها لتكون طاقة جديدة تدفع حركة الدولة نحو مزيد من الفتوحات ، ومزيد من الابداع الحضاري وهكذا تبدو ملامح هذا التطور الثالث في الآتي :

المطلب الأول : تجاوز مشكلة اختيار قيادة الدولة :

فكما سبق القول ساعد الخليفة أبو بكر الصديق المسلمين علي تجاوز مشكلة الخلافة من بعده ، وسد عليهم أبواب التساؤلات التي تفجرت عقب انقضاء عصر النبوة ، وذلك لما أثر أن يعهد بالخلافة الي عمر بن الخطاب عهد وصاية لالعهد الزام ، أو بعبارة أخرى عهد ترشيح للخلافة وليس عهد مبايعة نافذة ، مبني علي رضي المسلمين وقبولهم ، وقد جاء في الكتاب الذي املاه أبو بكر علي عثمان بن عفان نص العهد لعمر بن الخطاب كالآتي : "بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد به أبو بكر بن أبي قحافة خليفة محمد رسول الله صلي الله عليه وسلم عند آخر عهده بالدنيا نازحا عنها وأول عهده بالآخرة داخلا فيها ، في الحال التي يؤمن فيها الكافر ويتقي فيها الفاجر ويصدق الكاذب ، اني استخلف عليكم عمر بن الخطاب فان بر وعدك فذلك علمي به ورأيي فيه ، وان جار وبدل فلا علم لي بالغيب ، والخير أردت ولكل امرئ ما اكسب وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون " (١) .

هذا العهد ، الذي كان فاتحة طريقة جديدة في اسناد السلطة - طريق ولاية العهد - تناولها الفقه الاسلامي بالتحليل والدراسة فيما بعد ، أكد عدة حقائق في اختيار عمر بن الخطاب تميزه عن غيره من سبل اسناد السلطة لولاية العهد في النظم الملكية أولاها وجود ضرورة شرعية لمن يعهد اليه أمر السلطة ، والثانية البعد عن توريث السلطة باسنادها الي الاقارب ، والثالثة البعد عن الانفراد بالقرار حال العزم علي ولاية العهد ، والرابعة استناد ولاية العهد علي الرضا والقبول من عامة المسلمين ، والخامسة أن الاستخلاف أو ولاية العهد في عصر الخليفة المستخلف - بكسر اللام -

(١) انظر نص العهد في : البقلائي ، مرجع سابق ، ص ٤٣ ؛ احمد زكي صفوت ، جمهرة رسائل العرب ، مرجع سابق ،

لايرادف ولاية السلطة لمن عهد اليه ، والسادسة أن ولاية العهد لا تكون لمن يحرص علي السلطة ويسعي اليها، والسابعة استمرار قرشية الخليفة وذلك تم تناوله بتفصيل وتعليق في موضع آخر^(١)

المطلب الثاني : اتساع حركة الفيضان الخارجي :

لو ان باحثا ذهب ليعدد اساليب افاضة الدعوة مع الفاتحين المسلمين في عصر عمر بن الخطاب أو وجهاتها أو قادتها أو البطولات التي صاحبها أو التضحيات التي بذلت فيها لما استطاع الى ذلك سبيلا . يكفي أن نعلم أن الاتساع الذي بلغته حركة الفتوحات في خلافة عمر بن الخطاب كان من الضخامة بحيث شمل "فتح العراق كله ، السواد والجلال واخريجان ، وكور البصرة وأرضها ، وكور الأهواز ، وفارس ، وكور الشام ، ما خلا اجنادين التي فتحت في خلافة ابي بكر ، وكور الجزيرة ، والموصل ، ومصر ، والاسكندرية ، وقتل عمر بن الخطاب وخيله علي الري وقد فتحوا عامتها"^(٢) . ويستوقفنا في هذه الفاعلية الخارجية تأكيد بعض الحقائق :

(١) انظر هذه الحقائق بتفصيل ، وسندنا من الخيرة السياسية في : مصطفى منجود ، الفتحة الكبرى ، مرجع سابق ، ص ٦٩-٧٨ . وانظر للملابسات التي صاحبت ولاية العهد للخليفة الثاني : الطبري ، تاريخ الأمم ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٦١٧-٦٢٠ ؛ ابن الأثير ، الكامل ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ١٤٨-١٥٠ ؛ الكاتلغوي ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ١٣-١٥ .

(٢) انظر ابن سعد ، مرجع سابق ، ج ٣ ، ص ٢١٣-٢١٤ ؛ وفي رواية اخري مفصلة للسيوطي أنه فتح دمشق ، وحمص ، وبعثك ، والبصرة ، والابلة ، والاردن ، والاهواز ، وللملح ، وتكريت ، وبيت القليس ، وقسرين ، وحلب ، وانطاكية ، ومنيع ، وسروج ، وقرقيسيا وجند يسابور ، وحلوان ، ولرها ، وسمسطاء ، وحران ، ونصيبين ، وطائفة من الجزيرة ، والموصل ، ونواحيها ، وقيسارية ، ومصر ، وللقرب ، والاسكندرية ، ونهوند ، وبرقة ، واخريجان وغيرها ، وكل ذلك في الفترة ما بين سنة اربع عشرة من الهجرة وسنة ثلاث وعشرين منها .

انظر : جلال الدين السيوطي ، تاريخ الخلفاء ، تحقيق محمد عبي الدين عبد الحميد ، القاهرة : المكتبة التجارية الكبرى ، الطبعة الثالثة ، ١٩٦٤ ، ص ١٣١-١٣٢ ، وفي رواية ابن كثير "فتح الشام كله ، والجزيرة ، والموصل ، وميلافرقين ، وأمد ، ولرمينية ، ومصر ، واسكندرية ، ومات وعساكره علي بلاد الري وفتح من الشام : ليرموك ، وبصري ، ودمشق ، والاردن ، ويسان ، وطبرية ، والجلية ، وفسطاط ، والرملة ، وعسقلان ، وغزة ، والسواحل ، والقليس ، وفتح مصر ، واسكندرية ، وطرابلس الغرب ، وبرقة ، ومن مدن الشام : بعثك ، وحمص ، وقسرين ، وحلب ، وانطاكية ، وفتح الجزيرة ، وحران ، ولرها ، ولرقة ، ونصيبين ، ورأس عين ، وشمشاط ، وعين وردة ، وديار بكر ، وديار ربيعة ، وبلاد الموصل ، ولرمينية جميعها ، وبالعراق : القادسية ، والحيرة ، ونهر سيرو ، وساباط ، وملكين كسري ، وركوة القرات ودجلة والابلة ، والبصرة ، والاهواز ، وفارس ، ونهوند ، وهملان ، والري ، وقومس ، وخراسان ، واصطخر ، واصبهان ، والسوس ، ومرو ، ونيسابور ، وخرجان ، واخريجان وغير ذلك " .

انظر البداية ، مرجع سابق ، ج ٧ ، ص ١٤٧ ؛ وانظر ايضا : محمود شاكر ، مرجع سابق ، ج ٣ ، ص ١٤٣-١٩٠ .

أولاًها : ان رسائل الرسول صلى الله عليه وسلم ومكاتباته الى ملوك الأرض ورؤساء الدول حين نقلت اليهم حرص الاسلام علي ان يدخل فيه الناس طوعاً لا كرهاً فيبشرتهم بأخوة الدين والانتظام في نهج قيمه واخلاقه عقيدة وشريعة وأنذرتهم مغبة صم الآذان عنها ، بما في ذلك من سوء العاقبة في ازالة الملك واقتلاع السلطة . هذه الرسائل وتلك المكاتبات لم تكن مجرد دعاوي ابراء ذمة أو معذرة الي الله في القيام بدعوة الناس ، لاتبث ان تنقضي بوفاء الرسول صلى الله عليه وسلم بل ظلت - وهي كذلك دائماً - وظيفة حضارية للدولة الاسلامية وتبقي مابقي الالتزام بتبليغها - وما بقي من يستطيع القيام بواجباتها ومن ثم فهي التزام دائم علي الأمة الاسلامية - وفق شروط الداعي - حاكماً ومحكوماً ، وليست التزاماً مؤقتاً مرتبطاً بحياة نبي من الأنبياء ، أو خليفة من الخلفاء بعده ، ذلك ان انتهاء سلطة النبوة أو انتهاء اية سلطة سياسية شرعية تخلفها لا يسقط ابدية الالتزام وانما تواصل هذه الوظيفة ويتوارثها أجيال المسلمين جيلاً بعد جيل الي ان يرث الله الأرض ومن عليها.

وثانية الحقائق ان الدعوة مع حركة الفتح الاسلامي وجدت من يتابع ابلاغها للناس ، ويحتضن منطق العزة والقوة فيها غير عابئ بسطوة وجهة التبليغ أو سلطانها . وانظر الي ملامح هذا المنطق في بلاغة خالد بن الوليد اذ يقيم الحجة علي باهان امير الروم اعذاراً وانذاراً قبل ان يدخل معهم في قتال عنيف اطاح بسلطانهم بعد ذلك ، اذ يقول له "ونحن ندعوكم الي ما دعانا اليه نبينا صلى الله عليه وسلم والي ما امرنا به ان ندعو اليه الناس فندعوكم الي الاسلام ، والي أن تشهدوا أن لا اله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله ، والي أن تقيموا الصلاة ، وتؤتوا الزكاة ، وتقرؤا بما جاء من عند الله عز وجل ، فان فعلتم فاتم اخواننا في الاسلام لكم مالنا وعليكم ما علينا وان ايتم فائما نفرض عليكم ان تعطوا الجزية عن يد واتم صاغرون ، فان فعلتم قبلنا منكم وكففتنا عنكم ، وان ايتم ان تفعلوا فقد والله جاءكم قوم هم أحصر علي الموت منكم علي الحياة " (١) .

ويعتبر منطق العزة هذه اتسعت حركة الفتح ليدخل الناس في الاسلام وليري ملوك الأرض آنذاك صدق ما بشرهم النبي صلى الله عليه وسلم حال قبول دعوة التوحيد وصدق ما انذرهم حال رفضهم اياها ومن ثم صدق الرسالة التي أنزلت عليه ليكون بها ﴿شاهداً ومبشراً ونذيراً﴾ (٢) .

والحقيقة الثالثة أن العقيدة وليس شيئاً آخر قبلها - كانت وهي كذلك دائماً ينبغي ان تكون - هي أسس التحرك الخارجي لاعلاء كلمة التوحيد جوهرها ، بعبارة أخرى كانت المعاني الجامعة التي يستبطنها مبدأ "الجهاد في سبيل الله" هي الدافع القوي لدخول المسلمين في علاقات السلم أو الحرب أو الهدنة مع غيرهم ولم يكن طمع الحصول علي مكسب أو ثراء من الغنائم أو الفبيء أو

(١) انظر احمد زكي صفوت ، جمهرة خطب العرب ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ص ٢٥٣ - ٢٥٤ .

(٢) سورة الاحزاب / الآية رقم ٤٥ .

السلب أو ماعدا ذلك من ثمرات مادية للجهاد^(١) ، وما كان مسلكهم هذا إلا سرولا عند الأمر الإلهي ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ﴾ ، هو اجتباكم^(٢) وعند الأمر النبوي "اغزوا باسم الله في سبيل الله قاتلوا من كفر بالله"^(٣) ، ولم يزل الخلفاء الراشدون بعد النبي صلى الله عليه وسلم يلتمسون خطي هذا الهدي فجاء أبو بكر ليودع بعض جيوشه ، وهو يقول "اندفعوا باسم الله"^(٤) يتبعه عمر بن الخطاب علي هذا النهج بقوله "بسم الله وبالله وعلي عون الله امضوا بتأييد الله ، وما النصر إلا من عند الله ، ولزوم العدد والصبر فقاتلوا في سبيل الله من كفر بالله"^(٥) .

ورغم ذلك لا يمكن القول ان المكاسب المادية من وراء الجهاد لم تحرك نفوس فريق من المسلمين . ولاضير من ذلك اذ ان احدي الحسنين التي وعدهم الله بها بفعل الجهاد ، وهي النصر لا تنف في معناها عند حد هزيمة العدو ، أو تصفيته جسديا ، وانما تشمل كذلك أوجه النصر كلفة من وراثة الأرض ، والديار والأموال وهو ما تحدث عنه القرآن الكريم اذ بين حال المسلمين مع النصر عقب غزوة الأحزاب ﴿وَأَوْرَثَكُمْ أَرْضَهُمْ وَدِيَارَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ وَأَرْضًا لَمْ تَطَّأُوهَا﴾^(٦) ، كذلك لا يثريب علي هؤلاء النفر ، وقد علموا ان الخيط دقيق في أعمال الجهاد بين اخلاص النية لله واخلاص النية للرياء أيا كانت صورته ، ومنها بالقطع بغية المنافع المادية فحرصوا علي عدم خرق هذا الخيط أو قطعه خاصة ان النبي صلى الله عليه وسلم قد اسقط لهم من ميزان الأعمال الصالحة كل قتال لا يتغي فيه وجه الله وحده ، وعرفهم أن "من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله"^(٧) .

والحقيقة الرابعة : ان حركة الفتح - وانطلاقا من النقطة السابقة - لم تكن حركة استتالة وبغي علي الناس حيث الافساد والخراب بل كانت حركة اعمارية بالمفهوم الاسلامي ، بعبارة

(١) هذه الاقسام من الأموال مبسوط الحديث فيها في أبواب الفقه للخطفة . انظر رؤية سياسية لها ولواقعها من نظرية الجهاد في الاسلام لوردها : عبد العزيز صفور ، نظرية الجهاد في الاسلام ، حول تأصيل المفاهيم والقومات الاساسية في التقليد الأولي، رسالة ماجستير ، غير منشورة ، كلية الاقتصاد - جامعة القاهرة ، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م ، ص ص ٢٠٤ - ٢٧٥ .

(٢) سورة الحج / الآية رقم ٧٨ .

(٣) رواه مسلم عن سليمان بن بريدة عن ابيه . انظر صحيح مسلم بشرح النووي ، مرجع سابق ، ج ١٢ ، ص ٣٧ .

(٤) انظر : أحمد زكي صفوت ، جمهرة خطب العرب ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ١٨٧ .

(٥) انظر : المرجع السابق ، ج ١ ، ص ٢٢٧ .

(٦) سورة الاحزاب / الآية رقم ٢٧ .

(٧) واصل الحديث الذي رواه البخاري عن ابي موسى قال "جاء رجل الي النبي صلى الله عليه وسلم فقال : ارجل يقاتل للمعتم ، والرجل يقاتل للذكر والرجل يقاتل ليري مكتته فمن في سبيل الله ؟ قال من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله" .

انظر : ابن حجر ، مرجع سابق ، طبعة الريان ، ج ٦ ، ص ص ٣٥ - ٣٦ .

أخري انها كانت انطلاقة لاعمار الوجهات التي ولي الفاتحون المسلمون وجوهم شطرها ، اعمار النظم والمؤسسات والسلطات والنفوس والاراضي والاموال والقيم والاخلاق بما يصلحها وينميها لتكون علي صراط الله المستقيم والدين القيم الذي كان هؤلاء الفاتحون يدعون اليه ولذلك دانت لهم الدول والشعوب ، وقد توافرت لهم شروط وراثه الأرض بفعل حركة الفتح ^(١) المتضمنة في قوله تعالى ﴿إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ ^(٢) ، ولهذا عندما يأتي القائد الاسلامي ربيعي بن عامر ليقول لرستم قائد الفرس " الله ابتعثنا ، والله جاء بنا لنخرج من شاء من عبادة العباد الي عبادة الله ، ومن ضيق الدنيا الي سعتها ، ومن جور الأديان الي عدل الاسلام " ^(٣) فانه ينفي ان تكون حركة الفتح الاسلامي مبررا لممارسة أعمال الاضطهاد الديني ، أو نهب الثروات ، أو ابادة الشعوب ، أو استغلالها واسترقاقها ، أو فرض نظم مستبدة عليها ، أو طمس معالم تراثها وحضارتها ، أو تغيير هويتها ، أو ضرب اقلياتها وطوائفها بعضها ببعض ، أو تكريس اخضاعها وتبعيتها ، أو ما شاكل ذلك مما قاست منه دول وشعوب وعانت من حركة الاستعمار التقليدي الغربي ^(٤) بصرف النظر عن الدول التي قادت روافد هذه الحركة ، أو تلك التي ذقت مرارتها وويلاتها ^(٥) .

(١) انظر في حقيقة الوجه الحضري الاصلاحى لحركة الفتح الاسلامي : دتحي الدريني ، مرجع سابق ، ص ص ٢٠٨-٢١٢ د. عماد الدين خليل ، حول انتشار الاسلام - وقائع وملاحظات ، المملكة العربية السعودية : جامعة الامم محمد بن سعود الاسلامية ، سلسلة بنايح الثقافة العدد رقم ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م ، مواضع متفرقة ؛ منير شفيق : الاسلام في معركة الحضارة ، مرجع سابق ، ص ص ١٢٩-١٣٢ .

(٢) سورة الاعراف / الآية رقم ١٢٨ .

(٣) انظر الطوري ، تاريخ الامم ، مرجع سابق ، ج ٣ ، ص ٣٤ ؛ ابن الأثير ، الكامل ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٣١١ ؛ احمد زكي صفوت ، جمهرة خطب العرب ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ٢٤٢ .

(٤) انظر في نظرية الاستعمار (البغي) التقليدي : د. حورية توفيق مجاهد ، الاستعمار كظاهرة عالمية . القاهرة : عالم الكتب ١٩٨٥ ؛ وانظر في ظاهرة الاستعمار الجديد : ماجدة علي صالح ، الاستعمار الجديد في المنطقة العربية ، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة ، ١٩٨٤ م .

(٥) فأن من ذلك مسلك الفاتحين المسلمين في جعل العقيدة - لا التوسع بالبغي - مناط حركتهم واحترامهم لديان الآخرين المسلمية وقراراتهم عليها حال رضاهم ببقاء علي ما يدينون ورعاية ذمتهم والعهود معهم واسقاط الجزية علي غير القادر منهم بل واسقاطها عن الكافة حال تعذر الدفاع عنهم وحماية ارواحهم وممتلكاتهم - علي ما سيرد - وترك الأرض لأهلها مقابل خراجها وعدم تقسيمها عملا بسياسة عمر بن الخطاب في ذلك واعتبار الداخل في الاسلام كغيره من المسلمين فيكون له ما لهم وعليه ما عليهم بالعدل والبر والقسط في صد من ناصبهم العداء وظاهر علي اخراجهم وحملهم لقتال البديل الأخير لعرض الدعوة ، والتمسك اخلاقه وهو ما شهدت به شعوب كثيرة من الذين رحبوا بالفاتحين المسلمين لتخليصهم من عنت النظم التي كانت عليهم . انظر علي سبل المثال ما ورد في : دانييل دينيت ، الجزية في الاسلام ، ترجمة فوزي فهم جلال الله ، بيروت ، مؤسسة فرانكلين ، ١٩٦٠ م ، مواضع متفرقة ، وانظر أيضا :

أما الحقيقة الخامسة فإن حركة الفتح عبرت عن تفاعل متبادل بين مركز الدولة وأطرافها الجديدة التي قبلت رعويتها بفعل الحركة ومن ثم عن تفاعل بين الخليفة في المدينة وعماله ، أو قواده خارجها وقد اتخذ التفاعل من قبل الخليفة عدة صور ، منها إرسال الرسل أو ابتداء الرأي والفتوي فيما يستدعي الاستشارة والفتوي ، أو توجيه النصائح في كيفية التحرك ووجهته في الدعوة ، أو النهي عن بعض الأمور ، أو الأمر ببعضها الآخر ، أو عزل بعض الولاة ، أو تقليد بعضهم بعض المهام ، أو الاستجابة لبعض المطالب كإرسال المون والعتاد والجنود ، أو الانتقال إلى بعض الأطراف لإبرام الموائيق والعهود ، أو مashaكل ذلك ، أما التفاعل من قبل قادة الأطراف فقد تعددت صورته ، كذلك بين استفتاء القيادة المركزية في بعض القيادة ، أو الرد علي بعض ما سألت بشأنه أو أمرت به ، أو استنصاحها ، أو نصيحها ، أو طلب المدد والعون منها ، أو نقل أخبار الفتوحات إليها ، وكذا أخبار العدو وحال المسلمين معه ، أو اطلاعها علي ما أبرم من عهود وعقود مع غير المسلمين إلى آخره من الأشكال.

وقد مكن هذا التفاعل المتبادل الخليفة الثاني من الاحاطة بأهم الأحداث التي كانت تجري خارج المدينة ، وكذا مكنته من اتخاذ القرارات المناسبة لما كان يستجد من أمور فضلا علي ما أحدثه - أي التفاعل - من ربط القيادات الفرعية بالقيادة المركزية ، ومن ثم ربطها بأولويات السياسة العامة للدولة ، وطبيعة موقع حركة الفتح منها ، الأمر الذي ترتب عليه وضوح الرؤية وعدم الاضطراب وتجنب الازدواجية والاختلاف بين ما كان يراه مركز الدولة وبين ما كانت تنتهجه أطرافها .

أما الحقيقة الأخيرة فانه يلاحظ أن أحداث حركة الفتح في خلافة عمر بن الخطاب اظهرت في اتجاهاتها كافة براعة المسلمين في أعمال القتال البري ، وعمليات الكر والفر ، وسرعة التنقل والتنظيم علي الأرض ، لكن يقابل ذلك احجام واضح عن استخدام اساليب القتال البحري ، رغم سبق خبرة المسلمين في عصر النبوة في ركوب البحر ، لما هاجر من هاجر إلى الحبشة بحرا ، غير انه مهما كانت آثار ذلك الاحجام ، فإن ثمة أسبابا قد تفسر ابعاده منها طبيعة الحياة البدوية التي كان يعيشها المسلمون والتي جعلت ارتباطهم بمعيشة الصحراء أقرب إلى القتال علي ظهرها من القتال علي ظهر البحر والبراعة في فنون ذلك أكثر من معرفة فنون القتال البحري ، كما ذهب ابن خلدون ^(١) واردة الخليفة عمر بن الخطاب في ان لا يجعل بينه وبين المسلمين حاجزا من الماء ، وان يجنبهم البحر ما استطاع إلى ذلك سبيلا فضلا علي تعرض المسلمين للهلكة في أحد البعث التي سيرها إلى الحبشة عن طريق البحر ، فألي علي نفسه ان لا يبعث بعلمها جيشا في البحر غير ان هذا الاحجام العمري سرعان ما تحول إلى اقدام في خلافة عثمان بن عفان نتج عنه تمرس

- Rudolph Peters , Islam and Colonialism , "The Doctrine of Jihad in Modern History", the Hague · Mouton Publisher ,1979 , pp.18- 19

(١) انظر : مقدمة ابن خلدون ، مرجع سابق ، ص ٢٥٢ .

المسلمين بالقتال البحري واستخدامه في كثير من الفتوحات ، وفي ذلك تفصيل مهم سبق تناوله في رسالة الباحث للماجستير ^(١) .

المطلب الثالث : تحديات حركة الفيضان الخارجي لإدارة الدولة :

فقد تضخمت حدود الدولة واتسعت أطرافها وامتدت مساحتها ، ودخلت أعداد كبيرة في رعايتها من المسلمين ومن غير المسلمين وتعددت علاقاتها وتنوعت سلما وقاتلا وهدنة ومن ثم تعددت تحدياتها وعظمت متطلبات إدارتها وتنظيمها واضحي التعامل مع هذه التطورات المختلفة وفق أسلوب أو نهج إدارة الدولة المحدودة بحدود مدينة الرسول صلى الله عليه وسلم في حاجة إلى المراجعة بما تقتضيه من تعديل أو تطوير أو تجديد أو إلغاء أو غير ذلك من أساليب المراجعة ليلائم ما استجد من تغيرات هي في ذات الوقت تحديات لعل من أهمها :

١ - التغير في تركيبة الأمة ومكوناتها الاجتماعية :

فلم تعد أمة الإسلام هي تلك التي كانت تجمع المهاجرين والانصار ومن لحق بهم فدخل في الإسلام في عصر النبوة كما لم تعد التركيبة السكانية للمدينة مقصورة على المسلمين واليهود وقبائل العرب التي دخلت فيما بعد فيما دخل فيه أهل السابقة الإيمانية ثم ارتدت إلى أن أعادها الخليفة الأول إلى جادة الإيمان فقد لحق بهؤلاء وهؤلاء أمم وشعوب من الشرق والغرب والشمال والجنوب من الروم والفرس ، ومن كانوا تحت أيديهم ، والبربر ، والاحباش وغيرهم من العرب والعجم والبيض والسود ، ممن كانوا ينطقون العربية ومن كانوا لا يتكلمونها.

وهذه التركيبة الاجتماعية كانت في حاجة شديدة إلى نموذج جديد للتوحيد والانصهار لتكوين الأمة الواحدة بصرف النظر عن الاختلافات السابقة وهكذا بدأ التساؤل المهم الذي فرضه مثل هذا التطور الجديد مرتبطا بكيفية الاستفادة من الخبرة النبوية في صهر الولاءات المتعددة والانتماءات المختلفة لتخرج منها في النهاية الأمة الوسط التي تجعل الناس - من منطلق الإيمان ووحدة العقيدة - سواسية بلا تمايز إلا في سبق الاخلاص للدين والاستقامة على طريقته ، والتقوي في العمل بمقتضاه.

٢ - التغير في روافد ثقافة الدولة:

فالجموع الجديدة التي ضمتها الدولة صاحبها على تنوعها - على مستوى التغير الكمي الذي تمخض عن اذعانها للإسلام - وربما على مستوى أكبر - تغير كيمي ، ذلك أنها لم تكن مجرد أعداد فردية أو جماعية دخلت في التوحيد بلا جنور ثقافية وقيمية ، بل كانت أكثر من ذلك تعبر عن شتات من هذه الجنور وبعبارة أدق أنها لم تكن على ثغر واحد من الثقافة والقيم ،

(١) تم تفصيل مسألة ركوب البحر والقدرة على التعامل القتالي من خلاله في الأصول المتزلة وخيرة الخلافة المرشدة في موضع آخر ، أنظر : مصطفى منجود ، الأبعاد السياسية للأمن في الإسلام ، مرجع سابق ، ص ٧٤٩-٧٥٦ .

قبل ان تعلن عن اسلامها وفي اوائل عهدها به ومن ثم لم يكن متصورا أن تتخطى تلقائيا أو نهائيا عن هذه الموروثات ، أو أن تكره علي أن تفعل ذلك فور اسلامها ، فذلك مناف لحقائق الأمور فضلا علي أنه يحوي قدرا كبيرا من المغالطة ذلك أن للأفراد والشعوب والدول سنتا في طبائعها ، وحدود التغير فيها ومجالاته ، والقفز علي هذه السنن مآله الاخفاق ، لذا كان علي الدولة أن تتعامل مع التحول نحو الاسلام بكل ماصاحبه من تنوع في اللغات والاجناس والعادات والتقاليد والثقافات والمعتقدات والاعراف ، والميول ، والاهواء ، والأمزجة ، والطبائع، وغيرها من المؤثرات بشكل يستوعب التنوع ويوظفه بما يجتهد وحلة الدولة ويحول دون ترهل جسدها وتفتته الي كيانات اقليمية أو عرقية أو طائفية تعصف بتماسكها ووحدةها وتقعده بحركتها عن النهوض والحياة والنجاح .

٣ - التغير في طبيعة واجب سلطة مركز الدولة:

فقد ظلت مدينة النبي صلى الله عليه وسلم دولة محدودة الأطراف ، حتي نهاية خلافة ابي بكر الصديق الخليفة الأول ، لكنها مع خلافة الخليفة الثاني احاطت بها الأطراف من كل جانب تقريبا ، إن بفعل اقبال جانب كبير منها علي دين التوحيد ، أو بفعل قبول جانب آخر أن يدخل في رعويتها علي أن يستقر علي الديانة التي كان يدين بها من نصرانية أو يهودية أو مجوسية . واذا كانت هذه الأطراف لم تترك هملا بلا ضابط أو رابط في علاقتها بمركز الدولة ، وعلاقتها ببعضها البعض ، ابان انسياب حركة الفتح الاسلامي ، وما صاحبها من غزو وجهاد فقد كان حريا بقيادة الدولة -وقد دانت السيادة للمسلمين علي الأطراف المفتوحة - أن لا يخذل دأبها في ضبط العلاقة بينها وبين ولائها عليها من حيث تحري الدقة في اختيار أنسب الولاة لها ، وفرض الرقابة عليهم ، ومحاسبتهم ، ومتابعة ما يجري داخلها ، وقضاء حوائج الناس بها ، وسماع شكاياتهم ، ومراعاة حقوق المسلم ، وغير للمسلم ، وواجباته فيها ، وحمايتها من أي عدوان خارجي ، والرقابة علي مردود العلاقات بينها وبين غيرها من المسلمين ، وردع أي بادرة للتمرد في أي منها أن علي مركز الدولة ، أو علي نائب الخليفة في أي منها ، أو علي بعضها البعض وكفالة الترتيب الادارية والنظمية اللازمة لكل ذلك.

٤ - التغير في جوهر أمن الدولة الداخلي والخارجي:

فكل طرف من الأطراف التي ضمت الي الدولة أضاف عبئا امنيا جديدا كما ان جهات الأمن في الأطراف لم تعد بالتالي تشمل المسلمين واهل الكتاب والمستأمنين داخل المدينة وحدها ، وبؤر التمرد والاضطراب الداخلية غدا اتساعها متوقعا ، وكذا بؤر التهديد والانتهاك الخارجي ، وثغور المسلمين اتسعت وتعددت ، ومهام الرباط والجهاد تنوعت وازدادت مع كل ذلك تكلفة واعباء ، وهذه التحديات جميعها كانت تستلزم تغييرا في كنه القوة ونمطها الواجب اعلاجه لتحقيق الأمن والحفاظ عليه وضرب الاعتداء عليه ومن ثم كان يستلزم تغييرا في جيش المسلمين عدة وعتادا وتنظيما وأساليب قتال، ومعني ذلك أن مفهوم الأمن بمبادئه واولوياته وحركته في التعاملين

الداخلي والخارجي بعد الفتوحات قد شهد تغيرا كبيرا فرض علي مركز الدولة ان ينظر الي اعباء ذلك نظرة جديدة قوامها استواء المسؤولية عن أمن العاصمة والمسؤولية عن أمن اطرافها وادراك أن أمن الدولة بكل من فيها وما يخضع لسيادتها يقتضي ازالة مصادر الخوف والاضطراب وما يعرض للتبديد والضياع كافة ، ويدلو أن عمر بن الخطاب كان يخشي علي نفسه الحساب العسير فيما لو قصر في القيام بالواجب الأمني مهما كانت درجته ، وأيا كانت وجهته ، بل حتي لو أصاب التقصير حيوانا يرعى في ناحية من نواحي الدولة ، ولذلك وجدناه يقول "والذي بعث محمدا بالحق لو ان جملا هلك ضياعا بشط الفرات لخشيت ان يسألني الله عنه" (١) .

٥ - التغير في كيفية التصرف في اراضي الدولة التي فتحها المسلمون :

فالأقاليم التي فتحها المسلمون ما كانت لتترك بلا تصرف يحسم أمر ادارتها وامتلاكها ، ولم يكن ثمة مخرج من ذلك إلا اختيار احد مسلكين اولهما ان تترك علي ما كانت عليه قبل ظهور الاسلام عليها ، حيث اقرار اهلها عليها ، ملكية وادارة ، خاصة اذا كانوا اهل ذمة ، علي ان يردوا الي الدولة ما تفرضه عليهم من التزامات علي نفوسهم واراضيهم ، وهنا يصير التساؤل المنطقي : ما هي ضمانات استمرار استقرارهم ، وآدائهم التزاماتهم حيال الدولة ؟ وكيف السبيل الي متابعة ذلك والرد علي اية بادرة للتمرد أو الخروج علي السلطة المركزية للعودة الي ما كانت عليه قبل ابرام العهود والالتزامات مع المسلمين بعد فتحها ؟ . والمسلك الثاني ان يعتبر الاستحواذ عليها أو وقوعها في قبضة الفاتحين صلحا أو عنوة داخلا في أحكام الفقه أو الغنائم ، فتوزع وتقسم حسب الأنصبة الشرعية ومن ثم يكون للفاتحين حق امتلاك ما ينالونه وادارته وليس لأهلها المقيمين عليها . وهنا يصبح التساؤل المنطقي المتعدد الأبعاد كسابقه : ما هو مصير أهل هذه الأراضي وقد بعدت عنهم مصادر اعاليتهم وارزاقهم ؟ وما هو دور الفاتحين بعد امتلاكهم الاراضي واقتسامها هل يتولونها بانفسهم ؟ أم يفوضون أمرها ادارة ورعاية الي من ينوب عنهم ؟ وما هي الضمانات التي تمنع ان يترتب علي امتلاك الأراضي التنافس والصراعات بين الملاك الجدد . وأهلها الذين كانوا عليها ؟ بل ما هي الضمانات كذلك ان لا يثور هؤلاء الأهالي - وقد هيئوا لذلك - أو أن يستعملوا كمادة للثورة من الخارج ضد المسلمين ؟ وأين أمن الدولة وأطرافها من كل ذلك ؟

المطلب الرابع : الخليفة الثاني والتعامل مع تغير حركة الفيضان الخارجي للدولة :

فقد أوتي الخليفة الثاني عمر بن الخطاب من فراسة الحكم وتدبير السياسة ما مكن الدولة الاسلامية في خلافته من أن تسير علي نحو متوازن في ادارة امورها داخليا وخارجيا وعلي نحو

(١) انظر ابن الأثير ، الكامل ، مرجع سابق ، ج ٣ ، ص ٤٥٢ . وفي رواية الطبري " خشيت ان يسأل الله عنه آل الخطاب " ، انظر تاريخ الأمم ، مرجع سابق ، ج ٣ ، ص ٢٧٢ ، وفي رواية ابن سعد " لو مات جمل ضياعا علي شط الفرات لخشيت ان يسألني الله عنه " . انظر الطبقات الكبرى ، مرجع سابق ، ج ٣ ، ص ٢٣٢ .

استطاعت معه ان تستوعب تحديات التغيرات السابقة علي خطورتها - بمجموعة من الممارسات والأساليب والآليات التي درج مؤرخو المسلمين علي وصفها بأوليات عمر بن الخطاب ، نظرا لسبقه بها ، وتفرده عن غيره من الخلفاء في المبادرة بها ، وقيادة الأمة علي هداها . ومن هذه الأوليات تسميته أمير المؤمنين وكتابة التاريخ في شهر ربيع الأول سنة ستة عشر ابتلاء من هجرة النبي صلي الله عليه وسلم وجمعه القرآن في الصحف ، وسنة قيام شهر رمضان ، وجمعه الناس علي ذلك ، والكتابة به الي الأطراف ، وجعله قارئين للناس بالمدينة أحدهما للرجال والآخر للنساء، وضربه في الخمر بثمانين جلدة ، واشتداده علي أهل الرب والتهم ، وتفقدته احوال المسلمين ليلا بالمدينة ، وحمله الدرة والتأديب بها ، ومسحه أرض السواد وأرض الجبل، ورفضه تقسيم الأراضي المفتوحة ، ووضع الخراج عليها ، والجزية علي جماجم أهل الذمة فيما فتح من الأطراف ، وتمصير الأمصار الكوفة ، والبصرة ، والجزيرة ، والشام، ومصر ، والموصل ، وانزال العرب اياها ، وخطه الكوفة ، والبصرة خططا للقبائل ، واستقضاؤه القضاة في الأطراف ، وتدوينه الدواوين ، وكتابته الناس علي قبائلهم ، وفرض الأعطيات لهم ، وحمله الطعام في السفن من مصر في البحر ، واتخاذ دار الدقيق، ووضعه في طريق السبل ما بين مكة والمدينة ما يصلح ما ينقطع به الطريق ، ويحمل من ماء الي ماء ، واخراج اليهود من الحجاز ، واجلائهم من جزيرة العرب الي الشام ، وكذا أهل نجران وانزالهم ناصية الكوفة ^(١) .

وقد لاندلو الحقيقة حال القول ان لهذه الأوليات دلالاتها في إثبات :

أ - الملكة الاجتهادية التي كان يتمتع بها الخليفة الثاني وقدرته علي قراءة واقع عصره ومجتمعه وقراءة أصول تشريع الدولة التي كان يقودها قرأنا وسنة بلغة واعية والربط بين القراءتين بما يخدم أداء الدولة لواجباتها الايمانية ويعز الدين دعوة ودولة لتصدق فيه دعوة النبي صلي الله عليه وسلم " اللهم أعز الدين بعمر بن الخطاب " ^(٢) .

ب - ان وعي الخليفة بحركة مجتمعه ومتطلباته لم يقف عند حد ، فقد عدل في بعض فعاليات الحركة التي اسست قبله ، وطور من بعضها ، وغير في بعضها، وابتدع الجديد، وفقا لحاجة امته، وحاجة عصره ، وحاجة استعلاء شريعة الله لتكون لها اليد العليا الحاكمة ، وقد اثمرت هذه الرؤية المرنة مصداقية كبيرة طوال خلافته ، وردحا من خلافة تابعه ، لتصدق فيه مرة اخري فراسة النبي

(١) انظر عرضا وانما لهذه الأوليات وغيرها ، بلوردها : الطبري ، تاريخ الأمم ، مرجع سابق ، ج ٣ ، ص ٢٧٧-٢٨١ ؛ ابن الأثير ، الكامل ، مرجع سابق ، ج ٣ ، ص ٤٥٤-٤٥٥ ؛ ابن سعد ، مرجع سابق ، ج ٣ ، ص ٢١٢-٢١٥ ؛ ابن كثير ، البداية ، مرجع سابق ، ج ٧ ، ص ١٤٧ .

(٢) انظر : ابن سعد ، مرجع سابق ، ج ٣ ، ص ٢٠٢ .

صلي الله عليه وسلم حين قال "إن الله جعل الحق علي لسان عمر وقلبه ، وهو الفاروق ، فرق الله به بين الحق والباطل" (١) .

ج - اعتباره مصلحة الأمة رائدا فيما لا نص فيه جازما كأساس لتغيير أمور سياستها الشرعية، ولاتخاذ القرار السياسي فيما عرض من قضايا ومشكلات ،دون حيف في التزام مقاصد الشريعة ، أو افراط في تغليب أهواء الحكم ،خليفة ورعية ، ومن هذا المنطلق كان قراره بعدم تقسيم الأراضي التي فتحها المسلمون، وضربه الخراج عليها ، ابتغاء مصلحة المسلمين في ضمان تأمين ارزاق البلاد والعباد، وضمان إيجاد مصدر ثابت للعطاء ، والاتفاق علي من يتمتعون برعية الدولة واجيالهم ، وكذلك للاتفاق علي ثغور المسلمين وجيوشهم في كل ناحية، رغم أن هذا القرار كان يتعارض مع مصالح نفر من كبار الصحابة رأوا رأيا آخر مخالفًا، هو التقسيم والتوزيع، باعتبار أن الأرض التي فتحوها ليست إلا فيئا أفاءه الله عليهم بالجهاد والغزو، ومن ثم فهم الأحق به دون غيرهم، فلما حاجهم في ذلك واستبانت حجته، وافقه كثير منهم علي مسلكه (٢) .

د - قدرة الخليفة علي تنويع أساليب استجابة الدولة كي تغطي جبهات عديدة، ومصالح حيوية متنوعة في أمور الفقه ، والقضاء ، والخراج ، والحدود ، وتمصير المصار، وتلوين الدواوين، واجلاء اليهود ، وتعيين الولاة وعزلهم ، وتلبية حاجات ابن السيل ، وكفالة الأرزاق ، وغير ذلك من أولياته السابقة بما يشهد علي مدى اقترابه من حياة الناس ، وتفقدته احوالهم ، ومعرفة أوجه الخلل فيها والعوز والقصور ، وتدبير المناسب من الاجراءات والنظم ضمانا لاستقامة الحياة لهم به وله بهم ، وهذا مقام الالتزام بواجبات الحكم ايا كانت ، والتي كان يعدها الخليفة الثاني ابتلاء متبادلا بينه وبين رعيته كقوله " فقد ابتليت بكم وابتليت بي وخلفت فيكم بعد صاحبي ، فمن كان يحضرتنا باشرناه بانفسنا ، ومهما غاب عنا ولينا اهل القوة والأمانة ، فمن يحسن نرده حسنا ومن يسيء نعاقبه " (٣) .

هـ - شجاعته في مراجعة الذات ، والنزول عند الحق ، ما استبان له مناسبة ذلك لمصالح الدولة ، ولذلك رأيناه يعدل عن سيرته في بعض الأوليات السابقة ليعود الي سيرة اخري ، مثل عزمه في تغيير مبدئه في التفرقة بين الناس في العطاء حسب سابقتهم في الانتساب لبيت النبوة ، وسبقهم في الايمان والهجرة ، والعودة الي ما كان يتجهجه سلفه في التسوية بينهم في العطاء ، وقد

(١) انظر : المرجع السابق ، ج ٢ ، ص ٢٠٥ ؛ وانظر في حيوية عملية التغيير التي اجرها في عصره وابعادها ومناحيها : مصطفى منجود ، الفتة الكبرى ، مرجع سابق ، ص ص ١١٦-١٢٥ .

(٢) انظر : القاضي أبو يوسف ، الخراج ، القاهرة : المطبعة السلفية ، الطبعة السادسة ١٣٩٧ ، ص ٢٨-٢٩ ؛ وانظر دراسة سياسية للقيم والمصالح الامنية في قضية الموقف من الاراضي المفتوحة عنوة في خلافة الخليفة الثاني في : مصطفى منجود ، الأبعاد السياسية للامن ، مرجع سابق ، ص ص ٤٥٩-٤٧٣ .

(٣) انظر ابن سعد ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٢٠٨ .

ورد عنه قوله في ذلك "والله لئن بقيت إلى هذا العام المقبل لأحقن آخر الناس بأولهم ، ولأجعلهم رجلا واحدا" ^(١) . كذلك تغييره بعض ملامح سياسته في رعيته بما توافق وابتلاء المسلمين عام الرمادة ، ضمانا لاستقامة القصد والنهج والناس ، ذلك أن الناس كما كان يقول "لم يزالوا مستقيمين ما استقامت لهم أئمتهم وهدايتهم" ^(٢) كما أن "الرعية مؤدية إلى الامام ما يؤدي إلى الله ، فإذا رتع رتعوا" ^(٣) ، ويمثل هذا النمط من وعي القيادة تجاوزت الدولة الإسلامية في خلافة عمر بن الخطاب ما استجد من تغيرات فأتت أولياته وما أحدث فيها من تحديد واجتهاد في مناح شتى أكلها في قدرة الجماعة السياسية على استيعاب مشكلاتها السياسية ، وبناء أدوات التعامل مع هذه المشكلات ، وسرعة الاستجابة للمواقف السياسية والحفاظ على التماسك من خلال التنقل من موقف إلى آخر والبعد عن العنف في استيعاب تغيرات حركة المجتمع السياسي ^(٤) .

وقد ساعد عمر بن الخطاب على كل ذلك ما انتهجه من مبادئ قيمة في سياسة الناس وقيادتهم ، فقد كان يمثل الاقتداء بقيادتي الأمة قبله ويستحضره "أنه مضي صاحبان لي يعني النبي صلى الله عليه وسلم وأبا بكر، عملا عملا وسلكا طريقا ، واني ان عملت بغير عملهما سلك بي طريق غير طريقهما" ^(٥) ، وكان ينزل مال الله من نفسه بمنزلة مال اليتيم ، من كان غنيا فليستعفف ، ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف ^(٦) . وكان يقتص للضعيف من القوي وللقوي

(١) انظر : للرجع السابق ، ج ٣ ، ص ٢٢٩ .

(٢) انظر : للرجع السابق ، ج ٣ ، ص ٢٢٢ .

(٣) انظر قس للرجع السابق .

(٤) انظر التفاصيل في مصطفى منجود ، الفتة الكبرى ، مرجع سابق ، ص ص ١٥٥-١٦٠ . وانظر بصفة عامة في جواثب عطاء سياسة الخليفة الثاني للمجتمع الاسلامي في عصره : محمود شاكر ، مرجع سابق ، ص ص ٢١٠-٢١٣ ؛ عبد اللعالي الصعيدي ، مرجع سابق ، ص ص ٣١-٣٦ ؛ الامام محمد أبو زهرة ، الوحدة الإسلامية ، مرجع سابق ، ص ص ١٢١-١٣٦ . د . محمد سليم العوا ، مرجع سابق ، ص ص ٨٣-٨٤ ؛ د محمد انيس عبادة ، عمر بن الخطاب والتشريع الاسلامي ، القاهرة : المجلس الأعلى للشئون الاسلامية ، ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦ م ، ص ص ٢٦-١٣٠ ؛ د محمد بلتاجي ، منهج عمر بن الخطاب في التشريع ، القاهرة : دار الفكر العربي ، ١٩٧٠ ، مواضع متفرقة ؛ د . منظور الدين احمد ، مرجع سابق ، ص ص ١٧٣-١٧٥ .

وانظر ايضا

- Ali Dashti, op. cit ., pp173 - 177 ; Edward Attiahyh, op. cit ., pp32 -36; Francesco Gabrieli , op. cit ., pp 93 - 94 ; Hugh Kenned , op. cit , pp 57-69, Ismail. R.Al Faruqi and lois Lamya Al Fruqi, The Cultural Atlas of Islam , New York : Macmillan Publishing publishers Company, London: Collier Macmillan , 1986 , pp. 202-216 ; Akram Raslan ,op.cit., pp.177-123

(٥) انظر ابن سعد ، مرجع سابق ، ج ٣ ، ص ٢١٩ .

(٦) انظر : للرجع السابق ، ج ٣ ، ص ٢٠٩ ؛ واقاضي أبو يوسف ، مرجع سابق ، ص ١٢٧ .

من الضعيف بالعدل ويقول "اني لم استعمل عليكم عمالي ليضربوا ابشاركم ، وليشتمو اعراضكم ، ويأخذوا اموالكم ، ولكني استعملتهم ليعلموكم كتاب ربكم وسنة نبيكم فمن ظلمه عامله بمظلمة فلا اذن له علي ليرفعها الي حتي اقضه منه" ^(١) فلما قام اليه رجل فقال "يا أمير المؤمنين ان عاملك فلانا ضربني مائة سوط قال : فيم ضربته ؟ قم فاقتص منه ، فقام عمرو بن العاص فقال يا أمير المؤمنين انك ان فعلت هذا يكثر عليك ويكون سنة يأخذ بها من بعدك فقال: انا لا اقيد وقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقيد من نفسه قال فدعنا فلنرضه قال دونكم فارضوه ، فاقتدي منه بمأتي دينار ، كل سوط بدينارين " ^(٢) .

وكان يوازي بين الشدة واللين في رعيته ، حتى قال للصحابي عبد الرحمن بن عوف "يا عبد الرحمن : والله لقد لنت للناس حتى خشيت الله في اللين ثم اشتدت عليهم حتى خشيت الله في الشدة فأين المخرج" ^(٣) وكان يبدأ بنفسه واهله في الالتزام بالقرارات والسياسات ويقول لهم "لا اعلمن احدا وقع في شيء مما نهيت عنه إلا اضعفت له العقوبة" ^(٤) وكان يرأف بغير المسلمين ويوصي بحسن معاملتهم والعدل معهم، وروي عنه - وقد مر علي قوم - وهو راجع في مسيرة من الشام قد اقيموا في الشمس يصب علي رؤوسهم الزيت انه قال "ما بال هؤلاء ؟ فقالوا عليهم الجزية لم يؤدوها فهم يعذبون حتي يؤدوها ، فقال عمر فما يقولون هم ؟ وما يعتفرون به في الجزية ؟ قالوا : يقولون لا نجد قال : فدعهم ، لا تكلفهم ما لا يطيقون فاني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : "لا تعذبوا الناس فان الذين يعذبون الناس في الدنيا يعذبهم الله يوم القيامة" وأمر بهم فخلي سبلهم " ^(٥) .

المبحث الرابع : التطور الرابع : وهن الدولة وانحسار حركة الايناع داخليا وخارجيا:

فما ان قضى الخليفة الثاني نجبه قتلا - غيلة وغلرا - حتي تنبأ نفر من المسلمين بان أمر دولة الاسلام بعده سيزداد وهنا علي وهن ، وتقدم ركب المتبئين طائفة من كبار الصحابة الذين كانوا يعرفون قنر عمر بن الخطاب، ويصلرون عن وعي وبصيرة في رؤية التطور السياسي عقبه ، والواقع ان لغة الاشفاق علي الدولة والخوف مما سيلحق بها كانت اللغة الغالبة علي ما تنبأوا به بل قد لا يعد من قليل مجاوزة الحقيقة القول بأن الحزن علي فقد الخليفة لم يشغلهم قنر حزنهم علي ما توقعوا ان يخسره المسلمون بفقده . لذلك وجدنا عبد الله بن مسعود يقول "ان عمر كان للاسلام حصنا حصينا يدخل الاسلام فيه ولا يخرج منه فلما قتل عمر اثلثم الحصن فالاسلام

(١) انظر : المرجع السابق ، ج ٣ ، ص ٢١٣ ؛ أبو يوسف ، مرجع سابق ، ص ١٢٥ .

(٢) انظر للمرجع السابق ، ج ٣ ، ص ٢٢٣ ؛ أبو يوسف ، مرجع سابق ، ص ١٢٥ .

(٣) انظر : ابن سعد ، مرجع سابق ، ج ٣ ، ص ٢١٨ .

(٤) انظر : المرجع السابق ، ج ٣ ، ص ٢١٩ .

(٥) انظر : أبو يوسف ، مرجع سابق ، ص ١٣٥ .

يخرج منه ولا يدخل فيه" ^(١) ، أما سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل فبكي لموت عمر بن الخطاب فلما سئل : ما يبكك فقال "لا يعد الحق واهله ، اليوم يهى أمر الاسلام" ^(٢) حين ان أبا عبيدة بن الجراح قد اقلقه حال الاسلام بعد عمر فقد كان من رأيه "ان مات عمر رق الاسلام ، ما احب ان لي ما تطلع عليه الشمس أو تغرب ، واني أبقى بعد عمر قال قائل : ولما ؟ قال سترون ما أقول ان بقيتم ، أما هو فان ولي وال بعد عمر فآخذهم بما كان عمر يأخذهم به لم يطع له الناس بذلك ولم يحملوه ، وان ضعف عنهم قتلوه" ^(٣) .

وكأنما الاقلر قد أرادت أن يصدق ما توقعه هؤلاء الصحابة فلم يكذب بمضي من الزمان ردحا طويلا حتي تعرض المسلمون بعد عمر بن الخطاب لمحنة أصابت جسدهم السياسي بتصدعات كبيرة أمسكت بتلابيب بعضها البعض فكان طبعيا أن تؤثر سلبا علي سيرة الدعوة وإيناع الدولة فلذا بالفترة تنتشر بالداخل لتمسك بزمام الوجود السياسي وتبسط ادوايحها اختلافا وانقسامات ، ودماء واغتيالاً وهلما في ميادين كثيرة واذا بها تطبق علي فيضان الدولة علي الخارج لتمتد مثالبها تمردا في الأطراف بمساعدة أطراف غير مسلمة خارجية وانتفاضا علي السلطة المركزية ، وانحسارا لحركة الفتح ولارتدادا في الوظيفة الحضارية للجهاد وطمعا خارجيا في حدود الدولة ، ونقضا للعهود معها ، وهكذا تكاثفت ادواء الداخل مع مثالب الخارج ليحل الضعف بالدولة ، ولما لم يجد الوهن من يمنع استشهاده بدت تداعياته - منذ قتل الخليفة الثاني وحتى مقتل آخر الخلفاء الراشدين الأربعة - وكان كل واحد منها بمثابة القاصمة التي لم تجد نموذجا قياديا كأبي بكر وعمر يحولها الي عاصمة ولعل رسدا عاما للملامح الخيرة السياسية في تلك الفترة يسمح لنا أن نعدد من سلسلة هذه القواصم ما يلي :

المطلب الأول : قاصمة انتشار الاختلاف والتعزق في عاصمة الدولة :

فرغم حرص الخليفة الثاني علي انتهاج نهج سلفه في مساعدة الجماعة السياسية علي سد أبواب الافتراق حول اختيار من يخلفه بوضع تصور دقيق يسهل علي المسلمين الفراغ من هذه المشكلة ^(٤) إلا ان الخلافة بعده استهلكت بالاختلاف والشقاق ولم تزل أسباب كليهما تستحكم في عاصمة الخلافة لتستقل بفعل التداعي والعلوي بعد ذلك الي أطرافها وان اختلفت هذه الأسباب واختلفت من ثم اشكال هذين الداعين ولقد ظل عهد الخلافة بهما مستمرا منذ ان تولي الخليفة

(١) انظر ابن سعد ، مرجع سابق ، ج ٣ ، ص ٢٨٣ .

(٢) انظر المرجع السابق ، ج ٣ ، ص ٢٨٤ .

(٣) انظر قصص المرجع السابق .

(٤) (لورد الباحث تحليلا سياسيا لتصور الخليفة لحل مشكلة اختيار القيادة السياسية بعده في موضع آخر بالتفصيل . انظر

مصطفى منجد ، الأبعاد السياسية للأمن ، مرجع سابق ، ص ٤٧٤ - ٤٨٥ .

الثالث قيادة الدولة وحتى غربت شمس الخلافة الراشدة الى حيث ملك بني امية . ولعل أبرز مظاهر الشقاق الداخلي علي سبيل المثال:

١ - الاختلاف حول اختيار أي من عثمان بن عفان وعلي بن ابي طالب اللذين استقر الترشيح للخلافة بعد عمر بن الخطاب فيهما وإذا كان غالبية المسلمين قد بايعوا في النهاية الأول إلا ان باب الاختلاف علي مبايعته لم يغلق تماما ، حين ظهر من ينادي بأن في ابعاد علي عن الخلافة ثمة خدعة ومحابة لبني امية ، ناهيك عن رفض سلطان بني هاشم من قريش ^(١) ، وحتى لما اغتيل الخليفة عثمان تفجرت مشكلة من يخلفه من جديد واسقط في ايدي المسلمين من حيث عادوا الي حالة كئلك التي كابدوا مشقتها وفتنتها عقب انتقال الرسول صلي الله عليه وسلم الي جوار ربه ، مع الفارق فالرسول صلي الله عليه وسلم لم يقتل كما قتل عثمان وعاصمة الدولة لم تكن تحت رحمة أو حصار عناصر الفتنة والقتل كما حدث قبيل مقتل عثمان وبعده ، وطبيعة مكانة العاصمة ووضعها بالنسبة للدولة متعددة الأطراف لم تكن كذلك في عصر النبوة، وأصحاب السابقة في الدين والصحة مع قيادة النبوة لم يتقدم عليهم من لا سابقة لهم في دين أو خلق أو صحة ، كما كان حال العاصمة ابان اغتيال الخليفة ، ثم أن المسلمين فوق كل ذلك لم تكن ناصية الأمور ومقاليدها بأيديهم كي يختاروا خليفتهم - كحالهم بعد انقضاء عصر النبوة - بقدر ما اضطرتهم عناصر الفتنة داخل العاصمة الي البحث عن بديل للخلافة، ومن هنا جاءت عملية اختيار الخليفة الرابع وسط مجموعة من الملابسات غير الطبيعية اذا ما قورن شأنها بشأن اختيار الخلفاء قبله، ورغم ذلك فان المسلمين -بدلا من تجاوز المحنة- تفرقوا سبلا وأوزاعا بين مؤيد لبيعه ومعتزل لها ورافض ان يدخل فيها ^(٢) ، مما ترك بصماته علي ممارسات الخلافة علي نحو ماسيرد .

٢ - الاختلاف حول تصفية بعض مواقف الأزمة التي تفجرت عقب مقتل الخليفة الثاني مباشرة ، ولعله كان في مقدمة ما اختلف فيه الموقف من ابن الخليفة الذي اخذته حمية الشار لأبيه مأخذاً بعيداً ، فقتل ثلاثة -ابنة ابي لؤلؤة قاتل أبيه وجفينة النصراني والهرمزان الفارسي اللذين تأمرا مع ابي لؤلؤة علي قتل الخليفة- ليضع المسلمين في مأزق التعامل معه ، فمنهم من اراد القصاص منه ، ومنهم من رأي العفو ودفع الدية ، وقد اختار الخليفة عثمان الموقف الثاني ، بيد أن ما اختاره لم يمنع اظهار الاختلاف معه والمجاهرة بمواخذته علي ذلك ^(٣) .

(١) انظر : ابن كثير ، البداية ، مرجع سابق ، ج٧ ، ص ١٥٨ - ١٦١ ؛ مصطفى منجود ، الفتنة الكبرى ، مرجع سابق ، ص ١٩٦ - ١٩٩ .

(٢) انظر : ابن كثير ، البداية ، مرجع سابق ، ج٧ ، ص ٢٤٦ - ٢٤٩ ؛ المودودي ، الخلافة والملك ، تعريب احمد ادريس ، الكويت : دار القلم ، طبعة لولي ، ١٩٧٨ ، ص ٧٤ - ٧٦ .

(٣) انظر في قضية عبيد الله بن عمر والقصاص منه : ابن كثير ، البداية ، مرجع سابق ، ج٧ ، ص ١٦٢ - ١٦٣ ؛ د. محمود شاكر ، مرجع سابق ، ج٣ ، ص ٢٣٧ - ٢٣٩ .

٣ - الاختلاف حول أعوان السلطة فقد شهدت خلافة عثمان تغييرا كبيرا في ادارته السلطة، داخل العاصمة وخارجها ، كانت أكثر مظاهره اثاره للمؤاخذه والاختلاف تقدم ركب بني امية ، الذين جاءت توليتهم مصحوبة بمنغصات كثيرة في حكم الدولة ، ولم تفلح جهود الخليفة الثالث أو حججه في الدفاع عن تقريره اياهم ، وجعلهم علي رؤوس المسلمين خاصة وقد اخذ المسلمون علي بعضهم ما رأوه يقدح في عدالة ولايتهم ، ولذلك ضج الناس بالشكوي منهم وطلبوا اقاتلتهم عن ولاية الاطراف^(١) فلما جاء الخليفة الرابع ليقوم ما رآه الناس قد اعوج بولاية بني امية لم يفلح في ازالة الآثار السلبية التي تركتها هذه الولاية -رغم انه أقال كثيرا من اقارب سلفه^(٢) - بل أن بعضا ممن كان لهم نصيب في الولاية رفض اقالة الخليفة له ، ونازعه في ذلك بل ورفض مبايعته ، ودخل معه في حروب ودماء ، وما أمر معاوية بن سفيان في ذلك ببعيد .

٤ - الاختلاف حول الموقف من التصدي لاحتلال مركز الدولة ، فقد شاعت الفتنة واشتد أوارها في أطراف عديدة ، أنكرت علي الخليفة الثالث كثيرا من سياساته ، ولم تنجح معها محاولاته في وأدها بكثير من الاصلاحات ، وأغراها مسلك الخليفة المسالم علي تبيت النية للتحرك من كل ناحية لتلتقي في قلب العاصمة ، فتحاصر اهلها حاكما ومحكوما ، فبان أمر الخلافة معها وكأنها قد تعرضت لغزو خارجي ، حال بينها وبين آدائها واجباتها الشرعية وخيم علي الوجود السياسي تساؤل عن الموقف من هؤلاء المحتلين الذين قلموا من مصر ، والكوفة ، والشام ، والبصرة ، غير أن التساؤل أوجد له المسلمون اجابات مختلفة ، فثمة من كان يرى أن قتال هؤلاء المحاصرين رائدي الفتنة فرضا دينيا ومصلحة شرعية لأنهم بغاة ، وثمة من آثر إلا أن تحقن الدماء ولا تسل السيوف عليهم ، رغم الحصار والتزويج وانحاز الخليفة للمسألة متأولا في ذلك تأويلات عديدة ولما لم يكن بد من طاعته وكانت الشوكة العديدة والعنادية للمتمردين فان توقع غلبتهم كان أمرا مؤكدا^(٣) غير أن احدا من ذوي السابقة في الدين من الصحابة لم يكن يتوقع ان تصل الغلبة الي ملأها بقتل الخليفة .

٥ - الاختلاف حول أحقية ولاية القصاص للخليفة الثالث ، ومدي أولويته في واجبات السلطة بعده ولعله احد ابواب استهلال الوهن في خلافة علي بن ابي طالب وانفراط عقد الجماعة

(١) انظر ابن كثير ، البداية ، مرجع سابق ، ج ٧ ، ص ١٨١-١٨٦ ؛ د. منظور الدين احمد ، مرجع سابق ، ص ١٧٦ ؛ اللودوي ، الخلافة والملك ، ص ٦٤-٧١ .

(٢) انظر ابن كثير ، البداية ، مرجع سابق ، ج ٧ ، ص ٢٤٩-٢٥٠ ؛ د. منظور احمد ، مرجع سابق ، ص ١٧٨ .

(٣) انظر في ملايسات مقتل الخليفة والموقف بشأن المتمردين : ابن كثير ، البداية ، مرجع سابق ، ج ٧ ، ص ١٨٢ .

٢١٠ ؛ ابن العربي ، المعاصم ، مرجع سابق ، ص ١٠٩-١٤١ ؛ اللودوي ، الخلافة والملك ، مرجع سابق ، ص ٧١-٧٤ ؛ د. محمود شاكر ، مرجع سابق ، ج ٣ ، ص ٢٣٩-٢٤٨ ؛ عبد المتعال الصعيدي ، قضايا الكبرى في

الاسلام ، القاهرة : مكتبة الآداب ، ١٩٦٠ ، ص ١٥٩-١٦٣ .

فيها ، ذلك أن اقارب الخليفة من بني امية كانوا يربطون بين يديهم لعلي بن ابي طالب وبين احقيتهم في القصاص من قتلته ، والخليفة الرابع ونفر من شايعه كانوا في صف التزيث والتمهل والبدء بازالة آثار التمرد الداخلي ، والتخلص ممن تسبوا فيه تمهيدا لرأب الصدع العام واعادة الهبة للدولة قبل تنفيذ أية سياسة أخرى ، ونفر من كبار الصحابة عدلوا الأمر كله فتنة عمياء لا مخرج منها إلا بالاعتزال حتي تعود للمسلمين جماعتهم وبعضهم الرابع تقدمهم ثلاثة من كبار الصحابة هم طلحة والزبير وام المؤمنين عائشة اعلنوا انه لا مجال للتهاون والمهادنة في الشأر للخليفة المقتول فخرجوا يقودهم هؤلاء الصحابة من العاصمة وهم يلعنون القتلة ، ويستتصرون الناس كي يقتصروا منهم ^(١) ، وهكذا انهار أمر المسلمين في مركز الخلافة فكان ايذانا بانهيأ أمرهم في بقية اطرافها ، خاصة لما جري السيف والدماء بينهم بدل الحجة والحوار.

المطلب الثاني : قاصمة نشر الدعاوي الهدامة في انحاء الدولة :

وهي الدعاوي التي لاتعدو ان تكون نوعا من أساليب الحرب النفسية التي أججت نار الفتنة وزادتها اضطراما في انحاء الدولة كافة ويدخل فيها النماذج التالية :

- دعاوي التحيز القبلي والاستعلاء العصبي التي ابطلها الاسلام خاصة تلك الدعاوي التي صدرت عن بعض الولاة الأمويين الذين عينهم الخليفة الثالث أمراء علي أطراف الدولة وأظهروا فيها تفوق بني امية وجدارتهم بالملك علي رقاب الناس ^(٢) .

- دعاوي التزوير والتدليس ، للطعن في الخليفة الثالث وسياساته الداخلية ، وكان في مقدمتها تزوير الكتب ، ونشرها في الأفاق ، لاجداث البلبلة والاضطراب ، وإيقاع الفرقة ، خاصة الكتب

(١) انظر الاختلاف حول الموقف بعد عثمان من قتلته ومن قيادة الدولة : ابن كثير ، البداية ، مرجع سابق ، ج ٧ ، ص ٢١٠ وما بعدها ؛ ابن العربي ، العواصم ، مرجع سابق ، ص ص ١٤٢-١٦٢ ؛ ابن سعد ، مرجع سابق ، ج ٣ ، ص ٢٣ ؛ المؤددي ، الخلافة والملك ، مرجع سابق ، ص ص ٨٠-٨٤ ؛ محمود شاكر ، مرجع سابق ، ج ٣ ، ص ص ٢٧٤-٢٥٧ .

(٢) ومن ذلك ان الخليفة الثالث لما سير جماعة اهل الكوفة الي الشام بعد ان تكلموا بكلام قبيح في مجلس سعيد بن عامر واليه عليها ، فاستقبلهم والي الشام معاوية . يقول ابن كثير " فاحتملهم معاوية لحلمه واخذ في مدح قريش ، وكانوا نلوا منهم ، واخذ في المدح لرسول الله صلى الله عليه وسلم والثناء عليه والمصلاة والتسليم واختر معاوية بوالده وشرفه في قومه ، وقال فيما قال : واظن ابا سفيان لو ولد للناس كلهم لم يلد إلا حازما " انظر ابن كثير ، البداية ، مرجع سابق ، ج ٧ ، ص ١٨١ ؛ الطبري ، تاريخ الأمم ، مرجع سابق ، ج ٣ ، ص ص ٣٦٥-٣٦٦ وروي عبد القادر بدران في " تهذيب تاريخ ابن عساکر " ان ابا سفيان انتصر لعصية بني امية عقب ولاية عثمان بن عفان وكان يقول " اللهم اجعل الأمر أمر جاهلية ، وللك ملك غاصيه ، واجعل لوتاد الأرض لبني امية " انظر عبد القادر بدران ، تهذيب تاريخ ابن عساکر ، بيروت : دار المسيرة ، طبعة ثانية ، ١٣٩٩ هـ ، ج ٦ ، ص ٤٠٩ .

التي كانت تزور علي السنة كبار الصحابة يزعم فيها مروجوها رفض هؤلاء الصحابة لمواقف الخليفة ودعوتهم الي تخليص المسلمين من ولايته ، ورهطه من بني امية ^(١)

- دعاوي افساد الصلح بين المسلمين في الأوقات التي كانت خلافاتهم فيها اقرب الي العفو والصفح المتبادل ، فاذا بهذه الدعاوي ترد الأمور علي اعقابها ، فتحول الخلافات الي قطيعة وتبادل الاتهام ، ثم الي قتال ودماء ، ولعل ما حدث من افساد الصلح بين الخليفة الرابع وبين أصحاب الجمل مثال علي ذلك، اذ سعي مروجو الفتنة الي انشاب القتال ، وارقة الدماء ، حتي يشغل الله عليا ومعارضيه عن المفسدين ، فلا يرون منهم ما يكرهون ^(٢) .

- دعاوي السبئية اتباع عبد الله بن سبأ اليهودي الذي أظهر الاسلام وأبطن غيره، مما سهل له نشر افتراءاته في ديار المسلمين ، في العاصمة وخارجها ، فأثمرت اخبث الثمار ، بعد ان صدمت مقولاته ومزاعمه عقيدة المسلمين واخلقهم ، مما افاضت فيه كذب الملل والنحل فضلا علي اضافات المؤرخين المسلمين الاقدمين ، وان كان بعض المعاصرين انكر عليه ذلك ، ان لم يكن قد انكر وجوده اصلا ^(٣) .

(١) انظر نص رواية الطبري لكتاب الصحابة الي من بالافاق : في تاريخ الأمم ، مرجع سابق ، ج ٣ ، ص ص ٤٠٠ - ٤٠١ ؛ وانظر رؤية سياسية لهذا النص في : مصطفى منجود ، الفتنة ، مرجع سابق ، ص ص ٢٥٧-٢٥٩ ؛ وقد اورد ابن كثير حديثا عن الكذب المزورة في خلافة الخليفة لثالث وقد ما رواه الطبري منها قائلا " وذكر ابن جرير من هذه الطريقة ان الصحابة كتبوا الي الافاق من المدينة ، يأمررون الناس بالقتل علي عثمان ، ليقتلوه ، وهذا كذب علي الصحابة وانما كتبت كذب مزورة ، كما كتبوا من جهة علي وطلحة والزبير الي الخوارج كذا مزورة عليهم انكروها " ، انظر البداية ، مرجع سابق ، ج ٧ ، ص ١٩٢ .

(٢) انظر ابن كثير ، البداية ، مرجع سابق ، ج ٧ ، ص ٢٦٠ ؛ الطبري ، تاريخ الأمم ، مرجع سابق ، ج ٣ ، ص ص ٥١٧-٥١٨ ؛ ابن الاثير ، الكامل ، مرجع سابق ، ج ٣ ، ص ١٢٥ ؛ ابن العربي ، العواصم ، مرجع سابق ، ص ص ١٤٧-١٥٧ .

(٣) يتعلمهم في ذلك : د. طه حسين ، انظر مؤلفه : علي وبنوه ، القاهرة : دار المعارف ، الطبعة السابعة ، ١٩٦٨ ، ص ١٥-٩ . وانظر ردا مستغيضا عليه في : د. محمود قاسم ، مجموعة مؤلفين ، علي بن أبي طالب ، نظرة عصرية جديدة ، بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط ٢ ، ١٩٨٠ ، ص ص ١١٨ - ١٢٥ ؛ وانظر في دور ابن سبأ وفكره : ابن كثير ، البداية ، مرجع سابق ، ج ٧ ، ص ١٨٣ ؛ الشهرستاني ، الملل والنحل ، القاهرة : مكتبة الحلبي ، تحقيق محمد سيد كيلاني ، ١٣٩٦ هـ - ١٩٧٦ م ، ج ١ ، ص ١٧٤ ؛ الطبري ، تاريخ الأمم ، مرجع سابق ، ج ٣ ، ص ص ٣٧٨ - ٣٧٩ ؛ البغدادي ، الفرق بين الفرق ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، القاهرة : مكتبة محمد علي صبيح ، د.ت ، ص ٢٢٥ ، ص ص ٢٣٣-٢٣٥ .

- دعاوي الجدل والتشكيك في الدين التي اطلقها بعض الموالي ، اذ تنازعوا في مصير قتلي المسلمين من فريقي علي ومعاوية ، رغم ان لهم واحد ، وكذا رسولهم ، وقبيلتهم ، وهم الذين حاجهم الخليفة بنفسه مينا ان الحساب في ذلك عليه وعلي معاوية ^(١) .

- وأخيراً دعاوي اليهود في الشماتة من المسلمين والتلذذ بهم ، كدأب الذي حاج الخليفة الرابع بأن المسلمين لم يكذب ينقض بضع وعشرون سنة علي وفاة النبي صلى الله عليه وسلم حتي كان بعضهم يضرب رقاب بعض بالسيف، فرد عليه الخليفة بأن اليهود كانوا أسرع في مخالفة نبيهم من المسلمين، اذ انهم ما ان جفت اقدامهم من البحر ومروا علي قوم يعكفون علي أصنام لهم حتي قالوا يا موسى اجعل لنا الها كما لهم آلهة ، يقصد قوله تعالي ﴿وجاوزنا بيني اسرائيل البحر فأتوا علي قوم يعكفون علي اصنام لهم قالوا يا موسى اجعل لنا الها كما لهم آلهة قال انكم قوم تجهلون﴾ ^(٢) .

المطلب الثالث : قاصمة انتشار الحروب الداخلية في الدولة :

فقد تابعت حلقات الفتنة وانتشرت نيرانها لتلحق بأطراف الدولة بعد أن أودت باتفاق الكلمة واجتماع الرأي في عاصمتها ، ومع استمرار جثومها علي صدر الأمة ونشاط دعاوي افساد ارادة التصدي لها بدت امكانات المواجهة أوهي بكثير من امكانات حصرها ، وكأنها ابت إلا أن تمسك بخناق الدولة عاصمة واطرافها ، وحتى هذا الانتشار ظل يتصاعد باضطراب كلما تهيأت له أسباب التمزيق والتصدع ليلبغ غايته في استعلاء منطق السيف والحروب ، وسبق لغة الدماء والجروح ، فاذا بكبار الصحابة الذين قاتلوا صفا واحدا أعداء الله في غزوات وسرايا ومواقع متعددة ، يواجه بعضهم بعضا ، واذا بأسماء أمثال علي ، وطلحة ، والزبير ، وعائشة ، ومعاوية ، وعمرو بن العاص ، وعمار بن ياسر ، وغيرهم في مقدمة المتقاتلين واذا بأعداد هائلة من خيرة المسلمين واتقاهم من انصار كل فريق متقاتل تسقط صرعي فيما لا طائل من ورائه ، ولو ان القتال الذي انشب بين المسلمين كان قد اقتصر علي جولة واحدة أو وقعة واحدة من وقائع القتال لكان الخطب لكن القتال تكرر أكثر من مرة في الجمل ، وصفين ، والنهروان ، وغيرها من وقعات استنزاف الدم والجهد والطاقات ، بل زاد الخطب تفاقم ان كثيرا من حالات الصدام الدموي - وفق خير الروايات التاريخية - كانت في حقيقة امرها - حال وقوعها - مجموعة من الوقعات التي اتخذ القتال فيها شكل الجولات المتلاحقة ، أو المتباعدة حسب الظروف المختلفة لكل واقعة علي حدة ، وما رؤي فيها غالب أو مغلوب ، وانما رؤي فيها جماعة قاتلها ومقتولها بحساب الهزيمة والنصر في المعارك الدموية خاسران.

(١) انظر : عبد القادر بدران ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ٧٤ .

(٢) انظر : ابن العماد الحنبلي ، شذرات الذهب في اخبار من ذهب ، بيروت : المكتب التحري للطباعة والنشر ، د.ت ،

ج ١ ، ص ٥١ . والآية في الرواية من سورة الأعراف / رقم ١٣٨ .

والذي لا مراء فيه أن القتال في كل جولة كانت له اسبابه ودواعيه ، كما كانت له تفاصيله وسيرته ، ولقد اطنبت المصادر التاريخية وفصلت وهي تعرض لهذا الوهن وتسرد رواياته . وما يعيننا في خير جولات القتال ، وقد صار ثبوتها التاريخي لا يقبل الشك ، ليس الوقوف عند الوصف الظاهري لها من حيث عدد المتقاتلين من كل فريق، وتعدادهم ، وسير القتال بينهم ، وعدد القتلى من كل جانب ومآل القتال في النهاية ^(١) وإنما الذي يعيننا ما تقوله هذه الجولات بصورة غير مباشرة وما تكشفه عن حال الدولة في خلافة علي بن ابي طالب.

وأول ما يمكن ايراده هنا ان خلافة علي بن ابي طالب قد انهكت في نزيف مستمر من الدماء، وأمواج متلاحقة من التصدعات وكأن ما تنبأ به سلفه قبل أن يقتله المتآمرون حين قال "والله لئن فارقتهم ليرتمون أن عمري كان عليهم مكان كل يوم سنة ، بما يرون من الدماء المسفوكة ، والمحن والآثرة الظاهرة ، والأحكام المغيرة" ^(٢) ، قد وجد واقعا يصدقه ويحتمها يعايشه . والثاني ان كل فريق من المتقاتلين - علي اختلافهم - سواء ممن كان مع الخليفة أو ممن كان ضده خرج متأولا بمجتهدا . ولا يمكننا بمقتضى مقام الصحبة النبوية - إلا ان نقف مثل هذا الموقف ^(٣) ، فالبعض تأول بعض الأحكام الشرعية في قتال البغاة ، والبعض تأول ضرورة المطالبة بدم الخليفة المقتول عثمان ، والبعض الثالث تأول الخروج لأن فيه اصلاحا بين المسلمين ، والبعض تأول الخروج لتحكيم الرجال في حكم الله ، والبعض تأول الخروج ابتغاء ولاية ينالها ، وهذا يعني أن كل فريق كان علي بينة من أمره وكانت له حجته في القتال ولعل ذلك أحد مداخل توسيع هوة عدم الاتفاق في النهاية . وبين أولئك وأولئك تأول نفر العزلة ، وآثروا عدم الدخول مع أي فريق من المتقاتلين أو ضده ولكن علي الطرف الآخر تأول آخرون انهم ما خرجوا بين المتقاتلين إلا ابتغاء الفتنة والافساد ، من السبئية واشباههم، وان لم يعلنوا ذلك صراحة. والثالث أن هذه الحروب أوهنت موقع السلطة المركزية ، واستنزفت قواها أكثر من مرة، وزادها وهنا اضطرار الخليفة الى التحرك في أكثر من جهة، والقتال ضد أكثر من طرف ،

(١) انظر اخبار الوقعات وجولات القتال النموي : الطبري ، تاريخ الأمم ، مرجع سابق ، ج ٣ ، ص ٤٦٥ وما بعدها ؛ ابن الأثير ، الكامل ، مرجع سابق ، ج ٣ ، ص ٤٦٥ وما بعدها ؛ ابن كثير ، البداية ، مرجع سابق ، ج ٧ ، ص ٢٥٠ وما بعدها ؛ د. محمود شاكر ، مرجع سابق ، ج ٣ ، ص ٢٦٤-٢٨٤ ؛ عبد المتعال الصعيدي ، القضايا الكبرى ، مرجع سابق ، ص ١٥٩-١٨٤ ، ص ١٥٦-١٦٦ .

(٢) انظر : الطبري ، تاريخ الأمم ، ج ٤ ، ص ٣٥٨ ؛ ابن الأثير ، الكامل ، مرجع سابق ، ج ٣ ، ص ١٦٢ ؛ احمد زكي صفوت ، جمهرة خطب العرب ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ١٧٥-١٧٦ .

(٣) وهو موقف يقتضيه الورع في النظر الى ما صدر عنهم ، والعدل في تناول سيرهم . انظر : ابن العربي ، العواصم ، مرجع سابق ، ص ١٨٠ ، ص ١٨٤-١٩١ ؛ نور عالم خليل الأسفي ، الصحابة ومكانتهم في الاسلام ، للملكة السعودية : رابطة الجامعات الاسلامية ، طبعة لولي ، ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م ، مواضع مغرقة . وانظر بصفة خاصة كتاب فضائل الصحابة وما لورده البخاري في صحيحه انظر ابن حجر ، مرجع سابق ، ج ٧ ، طبعة الريان ، ص ٥ وما بعدها .

وساعد علي ذلك انتقال الخليفة للمشاركة بنفسه في رحي الحروب ، وترك العاصمة لتابعة المخالفين ، كل ذلك في الوقت الذي كانت تتضخم فيه قوة بعض أطرافه ، خاصة في الشام مما مكنتها من مناطق السلطة المركزية في أكثر من موقع ، لتدين لها السيادة والسلطة في النهاية بعد مقتل الخليفة الرابع . والرابع ويكمل ما سبق انه كان طبيعيا وقد تضاعفت مكانة السلطة المركزية ، واستعلت بعض الاطراف للدرجة المناطحة ، أن يسود خلل ما في ادارة الدولة داخليا وقد بدت اهم مظاهره في عدم التفرغ لآداء واجبات الخلافة علي امرها المستقيم ، وانزواء مكانة عاصمة الدولة ، وتأخر سبقها وقيادتها للاطراف ، وخروج بعض الأطراف من قبضة اشرافها ورقابتها ، وتحرك ببعضها الآخر لاعلان سيطرتها واغارتها علي أطراف أخرى ^(١) ، كما فعل معاوية في الشام ، لما فرق جيوشه الي مصر وغيرها من أطراف الدولة ^(٢) . والخامس كذلك فقد استمر نزيف الدماء ليعلم ان الجهود التي بذلت لحقنها كافة ومحاولات الاصلاح والصلح كانت دون المطلوب ، أو علي الأقل لم يقدر لها أن تأتي بالمرجو منها ، بل ان ما ارتضته فرق المسلمين المتقاتلة من قبول دعوة الخروج من المحنة بالتحكيم بين الخليفة وانصاره ، ومعاوية وتابعيه لم يصل بها إلا الي طريق مسلود ذلك أن نتائجه - بصرف النظر عن حقيقة ما دار بين الحكيمين ابي موسى الأشعري وعمرو بن العاص ، وما اتفقا عليه - لم ترض الخليفة ولم ترق لاتباعه ليواجه بعدها فتنة الخوارج مرتين أحدهما لما قاتلهم في واقعة النهروان ، والثانية لما قتلوه غيلة بالتأويل الفاسد ^(٣) .

المطلب الرابع : قاصمة انتكاسة الفاعلية الخارجية للدولة :

فلم تستطيع الأمة ان تحافظ علي احدي خصائص الخلافة التي اتسم بها عهد الخليفة الأول ، في تجنب الفاعلية الخارجية آثار المشكلات الداخلية ، كما حدث ابان حركة الردة علي سبيل المثال ، وبدلا من الاستمرار في تضييد الجراح التي نذفت بمقتل عمر بن الخطاب ، ومواصلة الكفاحية الخارجية مع الخليفة الثالث الذي اعطي قوة دفع كبيرة لحركة الدعوة ، وما ترتب عليها من فتوحات في السنوات الست الأولى من عهده بالحكم ، ابت الفتنة إلا ان تحدث قطيعة بين المسلمين وبين فاعليتهم الخارجية ، فالاختلاف والدماء استنزفا من تماسك الدولة الكثير داخليا ، وقيادة الدولة شغلها أولوية مواجهة هذه الاحداث الداخلية ، واستوعبتها بحيث لم تبق لها متسعا

(١) انظر التفاصيل في : مصطفى منجود ، الفتنة الكبرى ، مرجع سابق . ص ٣٨٢ - ٣٨٤ .

(٢) انظر مزيدا من التفاصيل عن اخبار هذه الاغارات في : ابن الأثير . الكامل ، مرجع سابق ، ج ٣ ، ص ٢٤٤ وما بعدها ؛ ابن كثير ، البداية ، مرجع سابق ، ج ٧ ، ص ٣٤٩ وما بعدها ؛ وانظر في الدلالات السياسية لهذه الاغارات مصطفى منجود ، الفتنة الكبرى ، مرجع سابق ، ص ٣٨٠ - ٣٨٢ .

(٣) انظر حول خبر التحكيم ونقل روايته في : ابن العربي ، العواصم . مرجع سابق . ص ١٧٢٢ - ١٧٩٠ ؛ د . محمد سليم العوا ، مرجع سابق ، ص ٩٥ - ١٠٤ ؛ وانظر رأي الباحث في هذا الخبر في الفتنة الكبرى ، مرجع سابق ، ص ٣٥٥ - ٣٨٤ .

مناسبا للعمل في الجبهة الأخرى الخارجية ، والجهاد الذي هو ذروة سنام الاسلام وحصن الفاعلية الخارجية وحصانها خفتت وظيفته كسياج قوي للدعوة ، واضحي يلتجأ اليه - خاصة في خلافة علي بن ابي طالب - كلما دعت الحاجة الي صد اية تهديدات خارجية ، أو أية محاولات لنقض ما اتفق عليه المسلمون ، معني ذلك أن هذه الفاعلية اخذت سمة رد الفعل وافتقدت الي حد كبير روح المبادرة ، أو عبارة أخرى صارت مرتبطة بظهور تحديات خارجية للدولة من عدمه وليست مرتبطة بحماية المبادأة بنشر الدعوة ومواصلة حركة الفتوحات. ويبدو أن حالة التداعي الداخلي اوجدت بيئة خصبة لذلك ، واتاحت لعناصر كثيرة وهنت شوكتها وذلت دولتها في خلافة ابي بكر الصديق وعمر وزمنا من خلافة عثمان ان تطل برأسها من جديد لتناطح قيادة الدولة في أشكال عديدة ، مثل طمع بعض العناصر الخارجية في الدولة والاعتداء علي أطراف تابعة لها ونهب ثروات بعضها وتشجيع حركات الانتفاض علي الدولة ، ومحاولة بعض القوى الاغارة علي الأطراف القريبة من حدودها ، ومحاولة بعضها الآخر استغلال الانقسام بين المسلمين بالتهديد والوعيد والاستمالة ^(١) .

المطلب الخامس : قاصمة التصفية الجسدية لقيادة الدولة :

فلم يكن الخليفة الثاني هو الوحيد الذي أصابته آثار سياسة التصفية الجسدية ، بل جرأت سابقة التعدي عليه آخرين ، كي يكرروا نفس السياسة مع من تلاه من الخلفاء الراشدين وكأن الأمة من بعد عمر بن الخطاب لم تع الدرس جيدا في :

أ - ان وجود من لا سابقة لهم في دين أو خلق منذر بتجرؤهم علي الخلافة ، وانتزاع هيبتها ، والتجرد من هذه الهبة في ممارساتهم ، ومفض الى ضرورة الحذر منهم ، ومراقبة الحد الفاصل بين ما كانوا يعلنونه من اسلام وما كانوا يظنونهم من ولاء لحضارات وعقائد تربوا فيها ونشأوا ، قبل أن يزيل الاسلام مفاسدها بعض الشيء .

ب - وان ثمة اجراءات امنية كان يلزم اتخاذها حيال قيادة الدولة ، حفظا ورعاية ، كما هي لازمة لجمهور الرعية حفظا أيضا ورعاية ، وان مسؤولية المسلمين في الحفاظ علي حياة قيادتهم لا تقل بحال في اهميتها عن مسؤوليتهم في الحفاظ علي انفسهم وكما انه راع مسؤول عمن استرعاه الله منهم ، فهم مسؤولون عن توفير ما يضمن له القيام بعملية الرعاية علي وجهها الكامل ، ويبدو ان معاوية بن ابي سفيان استوعب هذا الدرس جيدا ، لما تولي الحكم ، حين أمر

(١) تم التفصيل في هذه الاشكال ومصادرها في موضع آخر : انظر : مصطفى منجود ، الفتنة الكبرى ، مرجع سابق ،

بالمقصودات ، وحرس الليل ، وقيام الشرط علي رأسه اذا سجد فكان أول من فعلها في تاريخ المسلمين^(١) .

ج - وان سياسة المسئلة وحقن الدماء وتفضيل المثالية بإيثار التضحية بالنفس من جانب قيادة الدولة علي الشدة في الضرب علي ايدي العابثين أو الخارجين علي شرعيتها ، خاصة ما فعله الخليفة الثالث ، قد تكون عاقبتها شديدة الخسارة علي الدولة كلها ، ذلك ان سياسة المسئلة قد جرت الي اسقاط هبة الدولة ، واثبتت ان ثمة تقصيرا قد اعترى تنظيم العلاقة بين الخليفة ومرتعي الشقاق والفتن ، من الرعية للمسلمين ومن غيرهم ، كل ذلك حدث بفعل قتل خليفة واحد ، أما وقد تكرر التعدي علي ثلاثة من قيادات الدولة فما ظننا بحجم الخسارة معهم جميعا ؟ .

د - وان التأويل الفاسد من قبل بعض الأفراد أو الجماعات ، داخل الدولة في عاصمتها وفي اطرافها ، يجب ان يقابل بالحسم والتصفية ، سواء ببيان ما ينطوي عليه من مغالطات وتدليس وخطأ أو باعادة اصحابه الي جماعة المسلمين أو بمنعهم من شق عصمها ، ولو بالقوة فإلله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن ، ومصلحة الجماعة كلها اولي من افساد فريق منها .

هـ - وان الاقدام علي اغتيال قيادة الدولة في غياب نظام للاستخلاف السياسي محدد ومعد سلفا ، في اطاره العام وقيمه الكلية ، انطلاقا مما ارساه الرسول صلي الله عليه وسلم ، وما اجتهد فيه خليفته الأول والثاني ، كان أحد الأسباب الرئيسية التي وسعت من دائرة الآثار السلبية التي كانت تتمخض عن كل عملية اغتيال ، خاصة آثارها في البحث عن طريق للاختيار ، والبحث عن توفر فيه اهلية الاختيار ، ترشيحا ومبايعة ، وآثارها كذلك في استغلال العناصر الخارجية للفراغ القيادي ، بتأليب بعض الأطراف ، أو تشجيع ترمدها علي الدولة ، أو السعي لنقض عهودها معها علي نحو ما ورد آنفا .

المطلب السادس : قاصمة الوهن في أمن الدولة :

ولعل هذه القاصمة تحصيل حاصل لما سبق من قواصم ، بل هي كذلك ، لأن ما نقوله هذه القواصم بصريح العبارة ان الدولة قد اجتمعت عليها روافد داخلية وأخري خارجية اضعفت امنها تهديدا واختراقا ، بيد أنه في الوقت الذي دلت فيه الشواهد التاريخية علي أنها استطاعت فيه أن تقوض آثار التهديدات الخارجية ، وتردع مصادر الاضطراب التي حاولت اضافة المزيد من الخلل وعدم الاستقرار ، حتي في أشد حالات الفتنة استفحالا ، بدت عاجزة عن إعادة ترتيب البيت من الداخل ، وتطهير ارجائها مما اعتمل فيها من قطيعة وهدم قادا في النهاية الي تكرار مبدأ التصفية الجسدية لقياداتها كما سبق وبدا الأمر معها وكأن عقد ترابطها الذي انفرط وتناثرت حباته

(١) انظر ابن خلدون ، مرجع سبق ، ص ٢٢٨ ؛ لقلقشندي "مآثر الانافة في معالم الخلافة" ، تحقيق عبد الستار احمد فراج ، بيروت : عالم الكتب ، طبعة ثنية ، ١٩٨٠ ، ج ١ ، ص ٦١ ؛ ابن الأزرقي ، بلقيع لسلك في طبائع الملوك ، تحقيق ، د. علي سلمي الشنار ، العراق : منشورات وزارة الاعلام ، سلسلة كتب التراث رقم ٤٥ ، ١٩٧٧ ، ج ١ ، ص ٣٧٠ .

أضحى في حاجة ملحة إلى سلطان قاهر ، يعيد لها الهيبة والوحدة ، ويضبط نظام سيرها ويهد الفتنة ، ويضرب عناصرها دون هوادة ، وكان معاوية بن أبي سفيان أنسب من يقوم بمهام هذا السلطان بعد الخليفة الرابع ، وقد أكد تطور مسار الخبرة السياسية معه أنه أثبت في ذلك مصداقية كبيرة في بداية عهد بني أمية في السلطة السياسية .

ملاحظات عامة على تطورات حركة الدولة الخارجية في الخبرة السياسية :

يمكن القول إن نظرة ختامية إلى ما رصد آنفا من تطورات لحركة الدولة الإسلامية الخارجية في الخبرة السياسية التي انقضت بانتهاء الخلافة الراشدة تجعلنا نستخلص بعض الملاحظات التالية:

الأولى : إن تجربة الدولة الإسلامية في عصر النبوة قد فتحت آفاقا كبيرة لتعامل هذه الدولة الخارجي ، وأرست لذلك قواعد قيمية تستند إلى الوحي ، وأخرى حركية تستند إلى الواقع ، وخبرة القيادة السياسية في تسيير دفة ذلك التعامل ، يد أن طبيعة وضع الدولة - خاصة الخارجي - لم يكن ليحتمل أو ليتجاوب مع كل هذه القواعد ولم يكن ليقبل التطور الطفري إذا ما أخذ في الاعتبار حال عناصرها - خاصة البشرية - وتكوينها الحضاري قبل تجميعها على عقيدة التوحيد ، والجهد الكبير الذي بذله النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك ، وهذا يعني أن قواعد التعامل الخارجي في عصر النبوة كانت تنتظر تطورا أكبر لوضع الدولة ومكائنها ، وهو ما استفاد منه الخلفيتان الأول والثاني وقد حال انتكاس المسلمين بعدها دون اكمال هذه الاستفادة مع الخلفيتين الثالث والرابع .

والثانية : أن فترة فيضان الدولة الإسلامية في عصري النبوة والخلافة الراشدة ، اقترنت "بلحظة تدهور عام في جميع المناطق المحيطة بشبه الجزيرة العربية ، فالدولة الفارسية من جانب ، والامبراطورية البيزنطية من جانب آخر كانتا تعيشان مرحلة تحلل داخلي ، وصراعات عنيفة ، كان لابد أن تسهل على المجتمع الناشئ العربي غزوه للشعوب المحكومة في تلك المناطق" (١) غير أن هنا لا ينبغي أن يقودنا إلى التهوين من قوة هذين الخصمين أو التهوين من شأن الضربات التي تلقاها على أيدي الفاتحين المسلمين ، ذلك أن العقيدة القتالية الإيمانية للجيش المسلم ، وبراعة القيادات التي كانت عليها ومهاراتها ، والاعداد الفعال للقتال ، رحسن التخطيط للمعارك ، والتحرك لها ، وفعالية العلاقة بين الفاتحين وقيادات الدولة المتعاقبة ، فضلا على الخبرة في التعامل مع الدول المحيطة ، وبصفة خاصة بالنسبة للقبائل التي كانت على حدود فارس من جانب ، ودولة الروم من جانب آخر ، ومكنت الجيوش المسلمة من تملك القسط الأدنى من المعلومات التي تسمح لها بالفتح عن علم ومعرفة بالعدو وقدراته (٢) ، كل ذلك من العوامل - إلى جانب وهن القوتين العظيمين آنذاك - زكي انتشار حدود الدولة واتساع فيضانها .

(١) انظر : د حامد ربيع ، الاسلام والقوي الدولية ، مرجع سابق ، ص ٩٦ .

(٢) انظر للمرجع السابق ، ص ٩٧ .

والثالثة : بقدر ما كانت معظم المشكلات التي تمخضت عن تطور الدولة الإسلامية في خلافة أبي بكر وعمر بفعل امتداد حركة الفتح الإسلامي انطلاقاً مما مهد له الرسول صلى الله عليه وسلم قبل وفاته - لا تعلق ان تكون مشكلات متعلقة بكيفية المواجهة بين منهج انتشار حدود الدعوة في الدولة وأطرافها ، ومنهج ادارتها ^(١) . والقيام بهذه المواجهة باستمرار نظراً لعدم توقف حركة الفتح في عهديهما ، فان معظم مشكلات الدولة - داخليا وخارجيا - في خلافة من تلاهما كانت تتعلق بكيفية المواجهة بين منهج الادارة الذي أرسى في خلافة أبي بكر وعمر وبين الآثار السياسية التي ترتبت علي هذا النهج ، وتلك التي تمخضت بعيدا عنه ، أو استجذبت عليه ، بعبارة أخرى كانت غالبية مشكلات الدولة مع الخليفين الأول والثاني يغلب عليها الطابع الإداري حين غلب علي مشكلاتها مع الثالث والرابع الطابعين الإداري ، والسياسي ، وآفة الدولة في عصر عثمان وعلي ان تداعي الآثار السياسية السلبية كان أسرع من محاولة استيعابها إداريا وسياسيا علي نحو مناسب .

والرابعة : لم نشهد في أي تطور من تطورات الدولة الأربعة السابقة ما يمكن ان نسميه بعنف الدولة ، أو ارهابها بالباطل قبل الأطراف التي شاركت في المحن الداخلية سواء فرادي أو جماعات ، ولم نسمع أو نقرأ عن اجراءات استثنائية غير شرعية لحفظ امنها وامن السلطة السياسية فيها ، وقد مر بنا كيف ان الرسول صلى الله عليه وسلم سلك مسلكا عادلا مع اليهود والمنافقين رغم ما أحدثوه من فساد في أرجاء الدولة ، بل انه ابتداء مع الفرقة الأولى بدستور المدينة فلما اعتدت قاتلهم حين أبي أن يقاتل الفئة الثانية أو يقتل رؤوسها رغم علمه بنفاقهم وخير السماء له بذلك وما داهن الخليفة الثاني في أمر المرتدين ، أو أسر شيئا ، وأظهر آخر في الموقف العادل منهم ، بل اقام الحججة عليهم ، فمن عاد سالمه وآمنه ، ومن أبي قاتله وانهي رده ، وأما عثمان وعلي فرغم محاولات اعتداءات المعارضين عليهما وتجاوزاتهم المتكررة في عاصمة الدولة وفي أطرافها بل وتعدياتهم علي شخصيهما في النهاية ، إلا انهما لم يبادلاه العنف والعنوان بغيا وظلما ، وكذلك كان تصرف الخليفة الثالث مع الذين حاصروه ثم اغتالوه ، وعلي نفس المنوال تصرف الخليفة الرابع مع أصحاب الجمل وأهل صفين ناهيك عن الخوارج .

والخامسة : لم يشهد أي من التطورات الأربعة تهديدا خارجيا حقيقيا لأمن الدولة الإسلامية حتي في أشد لحظات المحن والبلاء واقواها ، بعد خلافة عمر بن الخطاب ، وربما كان لذلك أسبابه ويأتي في مقدمتها صدق وعد الله النبي صلى الله عليه وسلم ان لا يجتمع علي امته تهديد داخلي وآخر خارجي معا يستأصلان شأفتها ووجودها لما ورد في الحديث " لن يجمع الله علي هذه الأمة سيفين سيفاً منها وسيفاً من عدوها " ^(٢) . قال بعض علماء السلف " فمن خصائص هذه الأمة

(١) انظر : د محمد سليم العوا ، مرجع سابق ، ص ص ٨٣ - ٨٤

(٢) رواه أبو دلود . انظر : محمد شمس الحق لعظيم آبادي . عون المعبود شرح سنن أبي دلود مع شرح بر قيم الجوزية .

تحقيق محمد عثمان ، المدينة للنورة : المكتبة السلفية ، طبعة ثانية . ١٣٢٨هـ ، ج ١١ ، ص ص ٤٠٧ - ٤١٨ .

ورحمة الله تعالى بها ان لا يجتمع قتال كفار ومسلمين في وقت واحد فاما كفار واما مسلمين ، ولو كانوا في وقت فيه قتال مسلمين ووقع قتال كفار يرجع للمسلمون عن القتال ويجتمعون علي قتال الكفار لتكون كلمة الله هي العليا ^(١) ، كذلك من أسباب عدم وجود تهديد حقيقي خارجي ضعف القوتين العظيمين الروم والفرس آنذاك ، واعتبار الأطراف المسلمة التي عركتها هذه المحن ان ما كان بينها من نزاع وشجار كان شأنًا داخليًا سرعان ما ينتهي اذا هدئت الدولة من خارجها ، ككتاب معاوية أيام موقعة صفين اذ رأى قنسطانوس الثاني ملك الروم اشتغاله بحرب الخليفة فتناهي الي بلاد الشام في جنود عظيمة طامعا في السيطرة عليها والتأثر في نفس الوقت من معاوية فلم علم الأخير بنواياه ارسل اليه بلغة حاسمة وقاطعة "والله لئن لم تنته ولم ترجع الي بلادك يالعين لاصطلحن وابن عمي عليك ولاخرجتك من جميع بلادك ولاضيغن عليك الأرض بما رحبت" ^(٢) .

والسادسة : كذلك لم يثبت أن أيا من الأطراف المسلمة التي دارت رحى القتال بينها في اواخر عصر الخلافة الراشدة قد تحالف مع طرف خارجي غير مسلم ضد طرف مسلم آخر بل ان معاوية أثر ان يدفع مقابلًا ماديًا للروم صالحهم عليه ولو اراد التحالف معهم ضد علي بن ابي طالب ، لما لوحوا له بذلك ، تذكر الروايات انه لما هدمهم وتوعدتهم ارتدعت الروم وصالحته علي ان يؤدي اليهم مالا قيل انه مائة الف دينار ، واخذ منهم معاوية رهنا ، فجعلهم يعلبك ثم ان الروم غدرت وقتلت رهن المسلمين فاني معاوية والمسلمون أن يستحلوا قتل من تحت ايديهم من رهن الروم وخلوا سيولهم وقالوا "وفاء بغدر خير من غدر بغدر" ^(٣) .

والسابعة : كما أن أيا من التطورات الأربعة السالفة لم نر فيه محاولات لأطراف خارجية غير مسلمة للوساطة بين الأطراف المسلمة خاصة التي دارت رحى الحرب بينها أيام خلافة علي بن ابي طالب ربما لأن المسلمين لم يتيحوا لأي مغرض ان ينس بينهم ، وربما لأن احدا من الأطراف الخارجية لم يهتم بفعل هذه الوساطة ، وربما لأن هذه الأطراف بعد ما لاقته من ضربات موجعة علي ايدي الفاتحين المسلمين قد اهتمها تلاعي الوهن والقطيعة بين المسلمين أكثر من محاولة الاصلاح بينهم حنقا وشماتة ، وربما لغير ذلك من الاسباب ، لذلك ظلت الوساطات التي جرت

(١) انظر : نفس المرجع السابق .

(٢) انظر ابن كثير ، لبلة ، مرجع سابق ، ج ٧ ، ص ١١٩ ؛ ابن العربي ، العواصم ، مرجع سابق ، ص ٢٠٤ . وانظر رواية اخري في : د. محمد حميد الله ، مرجع سابق ، ص ٣٩٥ ؛ احمد زكي صفوت ، جمهرة رسائل العرب ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ٤١٦ .

(٣) انظر : د. محمد حميد الله ، مرجع سابق ، ص ٣٩٥ ؛ اللوردي ، الاحكام السلطانية ، مرجع سابق ، ص ١٥١ عبد العزيز صفور ، نظرية الجهاد ، مرجع سابق ، ص ٣٩٦ . وانظر أيضا

يقودها بعض المسلمين فرادي وجماعات ، في نطاق داخلي خالص ، كمحاولات الصلح والوساطة التي قام بها علي بن ابي طالب بين الخليفة الثالث والثلاثين عليه قبل قتله ، ومحاولات نفر من الصحابة الصلح بين الخليفة الرابع واصحاب الجمل ، وبينه وبين معاوية ، وبينه وبين الخوارج ، والأمر الملفت للنظر ان معظم هذه الوساطات قد افسدت ، وأريد لها ان لا تثمر شيئا ذا أهمية من قبل عناصر مفسدة بين المسلمين ، فكانت العاقبة سيئة علي جماعة المسلمين وقيادتهم كما رأينا .

والثامنة : لم تمنح الانقسامات التي حدثت فرصة أو ذريعة لأي طرف خارجي كي يتدخل -بأي شكل كان- لنصرة طرف ضد آخر ، لروابط خاصة معه عرقية ، أو دينية ، أو طائفية من حيث أنها - أي الانقسامات - كانت في معظمها ذات طابع اجتهادي في كثير من مسائلها حتي السياسية منها ولم تكن ذات طابع عرقي ، أو طائفي وهذا يقوي ما ينتصر له الباحث من اعتبار مدخل الابتلاء بكل سنته ونواميسه ، وليس مدخل التآمر هو الأنسب لتفسير هذه الانقسامات ذلك أن مدخل التآمر - داخليا وخارجيا - وأيا كانت له شواهد مع المنافقين واليهود والسبئية وغيرهم في تلك الحقبة التاريخية إلا أنه لا ينهض وحده في هذا المقام ، والأجدي النظر الي الابتلاء الذي أصاب الذات المسلمة من داخلها ^(١) أو لما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها من قبل قلت اني هذا قل هو من عند انفسكم ^(٢) ، ^(٣) فإن الله لا يغير ما بقوم حتي يغيروا ما بأنفسهم ^(٤) . ومن بعدها قد يصلح المنطق التآمري علي ان تكون له شواهد الواقعية ، وان يحلل في سياقها وحجمها وآثارها دون تهوين أو تهويل ^(٥) .

(١) سورة آل عمران / الآية رقم ١٦٥ .

(٢) سورة الرعد / الآية رقم ١١ .

(٣) انظر من المصادر الأجنبية التي تعرضت الأحداث الابتلائية في خلافة علي ابن ابي طالب .

- Ali Dashti , op. cit ., pp. 171 - 181 ; Kenedy , op. cit ., pp. 68 -81; Edward Attiahyh , op. cit ., pp 36 - 38 ; Khudo Bukhsh , op.cit.,pp 36 - 45 ; Mohammed Hamidullah , op.cit., pp. 168-187; S.W.Muir , The Caliphe , Its Rise , Decline and Fall,Beirut: Kharat,1962 , pp. 206 - 304 .

الفصل الرابع

اختصاصات الدولة الإسلامية في التعامل الخارجي

الفصل الرابع

اختصاصات الدولة الإسلامية

فى التعامل الخارجى

تمهيد :

لا تتبع حركة الدول فى تعاملاتها الداخلية والخارجية من فراغ ، ولا يستقيم لهذه الحركة منطق أو حجة ما لم ترتكز على مجموعة من الفعاليات والامكانات التى تمد الدولة بمقومات الوجود الحضارى ، وشرعية الاعتبار والمكانة ، وتكسب حركتها قوة فى الدفع وإيجابية فى المسار وفق مآتمليه قيمها وأهدافها ومصالحها ، كغيرها من بقية أعضاء النسق الدولى الذى تعيش فى إطاره وتعايشه كغيرها من الدول .

وقد يحلو لبعض الدارسين على تنوع حقولهم المعرفية فى تحليل مفهوم الدولة- أن يسموا هذه الفعاليات أركان الدولة ، ولئن كان ثمة اختلاف بينهم حول بعض هذه الأركان كالأيديولوجية أو العقيدة ، والسيادة ، والاعتراف ، يقابله اتفاق على بعضها الآخر كالسلطة ، والاقليم ، والجماعة البشرية ، إلا أنه حتى فى هذا الاتفاق يوجد محل للاختلاف إن حول المفهوم المختار فى التعبير عن المتفق عليه أو حول تفاصيل مشتملات كل ركن ومكوناته .

وقد لا تكون ثمة غضاضة فى توصيف فعاليات الدولة وتسميتها بالأركان إن كان القصد الحديث عن أسس وجودها ، وما يستقيم عليه كيانها ، مما يشكل زادا إن كان المقصود الحديث عن كيفية تحول هذه الأركان إلى مقومات للفعل الحضارى للدولة ، بل الأوفق - فى نظر الباحث - استخدام مفهوم اختصاصات الدولة استجابة لمتطلبات الربط بين مقومات وجودها ، وضروريات الفعل الحضارى المبني عليها ، ذلك أن الفعل الحضارى لا يقف بالمقومات عند مرحلة الوجود - بأية كيفية كانت عليها - وإنما يصورها ويؤلف بينها ، فاذا بها طاقة دافعة ، وحركة مستمرة ، ونشاط دائم ، يتخذ من الداخل انطلاقه للخارج ، ويفىء بشمرات الخارج على الداخل بلا انقطاع بينهما أو ازدواج ، سواء كانت هذه الشمرات سياسية أو اقتصادية ، أو ثقافية ، أو اعلامية ، أو أمنية ، أو ماعداها مما يجرى فى علاقات الدول وتعاملاتها، وذلك بعض ما يتبادر فهمه من معانى كلمتى الفعل كاسم والحضارى كصفة ، إن الاختصاصات هنا تصير بمثابة التزام والزام بالنسبة للدولة ، فما تختص به تلتزم بالقيام بأعبائه - انماء واستخلافا وأمنا واصلاحا- ولا تقف منه مجرد حارس أو رقيب ، كما أن ما تختص به من ناحية أخرى تلزم الأخرين به إن أرادوا الزامها عليها مقابلا ، وفق قاعدة المعاملة بالمثل ، إحدى القواعد الحيوية التى تقوم عليها علاقات الدول .

ومما لاشك فيه أن الدول تتفاوت في ممارسة اختصاصاتها تبعاً لعدة عوامل، أولها اختلاف فعالية ما تمتلكه وما يتأسس عليه وجودها ، والثاني مدى قدرتها على حشد هذه الفعاليات كما وكيفا ، والثالث مدى قدرتها كذلك على التوليف بينها وتحقيق التكامل بين عناصرها في عملية الحشد هذه ، والرابع مدى قدرتها أيضا على الحفاظ عليها من عادات التبديد والهدر والتفريط ، والخامس مدى قدرتها أخيرا على توظيفها الفعال في الحركة بما يسند مقاصدها الخارجية ومصالحها القومية .

تتفاوت القدرات في هذه المناحي الخمسة اذن له أسبابه ، كما أن له سنته وقوانينه ، وهذا التفاوت - توارره عوامل أخرى من قبيل طبيعة النظام الدولي القائم : أحادي القطبية ، أو ثنائي القطبية ، أو متعدد القطبية ، والغالب على العلاقات بين الدول فيه من حرب وسلام ، وتعاون وصراع ، واحترام للسيادة وتعد عليها ، والميراث الاستعماري في نهب الثروات والمقدرات ، والتراث الثقافي والحضاري وخبرة إدارة الأزمات وتلابعياتها داخليا وخارجيا ، والتقدم التقني والعلمي ، والابتلاء بالكوارث من زلازل وفيضانات وأوبئة وغيرها ، تمنحض عنه ثلاث ظواهر لا يصعب رصدها من قبل المتابع لتطور علاقات الدول في حقبة القديمة والحديثة بصفة عامة .

وأولى هذه الظواهر ظاهرة انقسام المكانة بين الدول أو الموقع في النظام الدولي القائم ، بفعل سنة الله في خلقه ووهبه الملك من يشاء ، ونزعه ممن يشاء ، ﴿ قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير إنك على كل شيء قدير ﴾ (آل عمران/ الآية السادسة والعشرون) . فثمة دول كبرى وأخرى صغرى ، وعادة ما يشار بلغة العلاقات الخارجية الى الكبرى على أنها الأقوى أو الأعظم ، كما يشار الى الصغرى على أنها الأضعف والأوهن ، والفيصل في الكشف على ممارسات القوة والضعف ، ما يتبدى من تحقيق للمصالح من وراء القرارات أو السياسات أو المواقف أو الاتفاقات ، أو ما شاكل ذلك من ممارسات يظهر فيها أي منهما .

وثانية الظواهر ظاهرة الصراع على النفوذ والمكانة ، بموجب سنة التدافع الحضاري بين الأمم والدول "ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ولكن الله ذو فضل على العالمين" (البقرة / الآية الحادية والخمسون بعد المائتين)، وهو التدافع الذي يعبر عن نفسه بأكثر من وجه، فالصراعات الدموية ، والتحالفات ، واحتلال الأراضي وسباق التسلح والتحلل من المواثيق والمعاهدات، وتصدير الأزمات، والحرب النفسية، الى آخره كل ذلك ليس الا بعض هذه الوجوه

وثالثة الظواهر ظاهرة التغير في المكانة بين الدول ، أو الموقع في وحدات النظام الدولي القائم ، بفعل سنة الله تعالى في تداول الأيام بين الناس ﴿ وتلك الأيام نداولها بين الناس ﴾ (آل عمران / الآية الأربعون بعد المائة) ، فثمة دول قوية تتحول الى ضعيفة ، وأخرى ضعيفة تصير قوية ، وثالثة تصير الى انتكاس وهزيمة بعد ظهور وغلبة ، ورابعة تصبح أثرا من كيانات صغيرة ودويلات متفرقة بعد عين من تماسك ووحدة .

ولعل تزامن هذه الظواهر أحيانا ، وتعاقبها أحيانا أخرى بعض ما يستتر خلف ظاهرة أكبر عانى منها النظام الدولى قديما ولا يزال يعاني منها حديثا ، مع التسليم بالاختلاف فى نواح كثيرة بين القديم والحديث ، ونعنى بها ظاهرة عدم الاستقرار فى توازناته وتحالفاته ، ومشكلاته ، والفاعلين فيه ، لكن يبقى التساؤل رغم كل ذلك : مالذى يشكل العامل الرئيسى فى أحداث السنن الثلاث فى الظواهر السابقة؟ إنه بلاشك عامل التغير فى أسس وجود الدولة ، الاقليم ، والسلطة ، والتركيب السكانية ، والمكون العقيدى ، على ما يذكر البعض . ذلك أن تعاملات الدول هى محصلة التفاعل بين كل ما يتأسس عليه وجودها ، ومن ثم فالتغير فى هذه الأسس - سواء لحق بأحدها ، أو ببعضها ، أو بها جميعا - يؤثر سلبا وإيجابا فى هذه التعاملات ، تبعا لطبيعة التغير ، ومداه ، ومساره ، وشموله ، ومفرداته من حيث أن التغير فى أحد الأسس يفرض نفسه على بقيتها ، فاذا بها مستجيبة له ، واذا به يفرض نفسه بالتالى على علاقات الدولة بغيرها .

قد يختلف التغير فى حجمه وكيفه من أسس الى آخر ، وقد يكون التغير الذى يلحق ببعض الأسس أكثر تأثيرا من التغير الذى يحدث فى البعض الآخر ، ولئن جاز القول -بناء على ذلك- بأن التغير فى الاقليم قد يكون أكثر تأثيرا من التغير فى السلطة السياسية ، أو فى العنصر البشرى ، أو القول بأن التغير فى أى من الأخيرين أكثر تأثيرا من التغير فى الأول ، فذلك القول لا يصح نسبته الى دولة ما باطلاق فقد يصح التسليم بذلك فى أحد مراحل تطورها السياسى والحضارى ، لكنه يصير ولا مصادقية له فى كل مراحل هذا التطور ، فضلا على أنه لا ينسحب على الدول كافة ، فلا هذه الأسس واحدة فيها كلها ، ولا التغير فيها - سواء لحق ببعضها أو بها كلها - واحد كذلك .

حاصل القول إن ما يعتمل داخل الدولة يؤثر فيما يعتمل فى تعاملاتها مع الدول الأخرى وأنه على قدر نجاحها فى تسخير فعاليات الداخل فى التعبير عن ذاتيتها واستقلالها ومصالحها ، يكون نجاحها - ضمن عوامل سبق الحديث عنها - فى تفاعلاتها مع غيرها خارجيا ، ولعل هذا أحد المداخل التى ربطت من خلالها اساتذة العلاقات الدولية ومحللوها بين السياسة الداخلية والسياسة الخارجية ، على اعتبار أن ما يحدث فى الخارج إنما يستقى جذره ويتأسس بصفة رئيسية على ما يعتمل فى الداخل . فآين الدولة الاسلامية من كل ماسبق؟

والواقع أن الدولة الاسلامية تمارس فى أداء المنوط بها من واجبات مجموعة من الاختصاصات التى تثبت من خلالها وجودها الحضارى ماديا ومعنويا ، بشكل لا يقبل التشكيك أو التجاهل ، سواء من الدول التى تعترف بهذا الوجود وتعامل مع حقائقه ، فتبغى الانخراط معها فى علاقات خارجية وفق ما تملبه عليها مقاصد الشريعة ومصالح المسلمين ، أو من لدن الدول التى لا تعترف بالدولة الاسلامية ، وتأتى الا إقطعية معها ، وربما الصدام بها على تنوع درجات الصدام وأشكاله . فكأن ضوابط الحركة الخارجية وقواعدها بالنسبة للدولة الاسلامية تتأسس على ما تتطلبه هذه الاختصاصات من مستلزمات وما ترتبه من التزامات تخاطب من خلالها الدول

الأخري ، بحيث تتلون لغة الخطاب الخارجي لها سلماً أو قتالاً أو هدنة حسب موقف كل دولة وسلوكها في مراعاة هذه الضوابط أو إهمالها . معني ذلك ان هذه الاختصاصات هي التي تمنح الدولة الاسلامية أهلية الخطاب لما تدعو اليه ، وما تدعي اليه ، ان في مضمون كليهما أو ولايته ، أو طرائقه ، أو وجهاته ، أو توقيته ، أو أشكاله ، أو الموقف من رد الفعل المقابل له ، وأهلية الخطاب هذه من ناحية أخرى هي التي تضي علي الدولة الاسلامية شخصيتها القانونية في مواجهة غيرها من الدول كأشخاص قانونية اخري ، غير أن النظام القانوني الذي تستقي الدولة الاسلامية منه شخصيتها القانونية هو نظام قانوني مبني علي هدي الوحي المنزل في أصوله وفروعه ، ومن ثم فهو النظام القانوني الوحيد الذي يعلو الدولة الاسلامية ويقودها ، من حيث يشكل مصدر تشريعاتها سواء تلك التي تستمد منها مباشرة ، أو تلك التي تبنيتها عليه ولا تخرج علي حدوده في أوامره ونواهيه ، أو بعبارة اخري فان العلاقة بين الدولة الاسلامية والنظام القانوني الاسلامي يمكن أن تتحدد معالمها في ضوء التشريع الاسلامي .

ولئن جاز لوحدة من الوحدات السياسية خاصة من الدول ، الانتماء إلى أكثر من نظام قانوني بحكم الضرورة وبفعل هذا النظام وفي الدائرة التي يقوم هو برسمها ، فذلك غير جائز للدولة الاسلامية في ممارسة اختصاصاتها ، ذلك أن التشريع الاسلامي وليس أي تشريع غيره - يفرض عليها أن تلتزم في النظام القانوني الخاص به ، أو الذي يتوافق معه ، ولا يخرج علي قواعده وقيمه ، وتبرأ من كل نظام آخر يخالفه ، والا اصبحت بازدواج الشخصية ، لأنها والحالة هذه مطالبة بان تكون محلاً للالتزام والتكليف بالقدر والوصاف وفي الحدود التي يقوم بتعيينها وفرضها كل من النظامين القانونيين ، الاسلامي وغير الاسلامي ، وذلك يجعلها شبه بحال الذي اراد أن يرضي شريكين في آن واحد رغم ما بينهما من اختلاف وبعد الشقة ، فاذا به مشتت أهوية ، ضائع القصد فاقد الانتماء ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا . الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الزمر / الآية التاسعة والعشرون) .

والدولة الاسلامية بحكم اختصاصها العقيدي لا مجال أمامها إلا البراء من كل نظام قانوني يتعارض مع هذا الاختصاص ، الذي تتفوق فيه عن غيرها في مضمونه ومحتواه ، ذلك أن دراسات العلاقات الدولية في الاسلام عودتنا علي القول بأن الدولة الاسلامية شأنها شأن الدول الاخري القومية لها اختصاصات ثلاثة ، نابعة من الاركان الثلاثة التي تقوم عليها كل دولة ، وهي اختصاص ممارسة السلطة ، والاختصاص السكاني ، والاختصاص الاقليمي ، غير أن كثيراً من اصحاب هذه الدراسات فاتهم ان الدولة الاسلامية هي بالأساس دولة مبدأ وفكرة أو إن شئنا اللقمة دولة عقيدة منزلة ، بل فاتهم كذلك ان بقية الاختصاصات الاخري لهذه الدولة - غير الاختصاص العقيدي - لها طبيعة خاصة في مبنائها ومعناها بما يجعل لها التميز والذاتية الخاصة دون غيرها من الدول .

وقد يكون واقع الدولة في بلدان العالم الاسلامي قد آل الي فقدان جزء كبير من هذا التميز وتلك الذاتية ، لكن سوء الواقع لا ينبغي أن يطمس معالم ما ينبغي ان يكون عليه. فما هي أهم اختصاصات الدولة الاسلامية ؟ وأين تميزها واستقلالها ؟ هذا ما سيتضح لاحقا ، بيد انه تجدر التذكرة بعدة أمور منهجية قبل الدخول في تفاصيل الدراسة ، وأهمها :

١ - أن هذه الدراسة تنطلق من افتراض مؤداه أن الدولة الاسلامية اذ تستمد حركة تعاملها الخارجى من الاسلام فى قيمها ومقاصدها وواجباتها لاتقف فى اختصاصاتها فى هذا التعامل عند المكونات التى يغلب عليها الطابع المادى فيها من الاختصاص البشرى ، والاختصاص الاقليمى ، واختصاص ممارسة السلطة ، وانما يضيف الشرع اليها مكونا يغلب عليه الطابع المعنوى لهذه الاختصاصات ، الاختصاص العقيدى ، وأن وجود هذا الاختصاص الأخير واستعلاءه على بقية الاختصاصات -على معنى أن تكون مندرجة فيه ، وامتدادا لتحقيق غاياته ، ومنضبطة بأحكامه -لا يعد لاغيا لوجودها ، أو يفترض الاستغناء عنها فى تعامل الدولة الاسلامية الخارجى .

٢ - أن الباحث لا يعد حديثه عن التعامل الخارجى للدولة الاسلامية من قيل الدخول فى مجال لاتأصيل فيه ، ولأسبق علميا فيه ، وأعنى مجال العلاقات الدولية، ذلك أنه فى حديثه هذا انما يركن الى سبق علماء المسلمين -خاصة من الفقهاء الأوائل- الذين أصلوا من خلال بابى الجهاد والسير علما راسخا لعلاقات المسلمين الداخلية والخارجية ، سواء فى حالات السلم أو الحرب ، أو الهدنة ، ويأتى فى مقدمة هؤلاء العلماء الشيبانى فى مؤلفه "السير الكبير" الذى يعتبره كثير من الدارسين من العرب وغير العرب سفرا رائدا ومرجعا أصيلا فى هذا العلم ، سبق الشيبانى به غيره حتى فى الغرب .

٣ - أن حديث الباحث عن الاختصاصات الأربعة كما سيرد مستقى فى مباحثه ومعناه مما استنبطه من الأصول المنزلة قرآنا وسنة ، بالاضافة إلى الفقه الاسلامى وفهمه وفق رؤية تعتمد الى الرجوع فى تفسير نصوص هذه الأصول الى المفسرين وشرح الحديث النبوى من علماء السلف ومن لحقهم ، والبناء عليها ، والعودة فى معرفة الآراء الفقهية من منابعها ذاتها، ومن المصادر الفقهية التى تعاملت مع القضايا محل البحث مباشرة أكثر من غيرها ، ومن ثم فهذا الفصل يعول على الخبرة السياسية الاسلامية ومتابعة موقع اختصاصات الدولة فيها، والباحث لا ينكر محورية هذه الخبرة وجدواها ، ولكنه ضيق للمقام ، والرغبة فى الاقتراب المباشر من الأصول فى مرحلة أولى من مراحل تأصيل هذه الاختصاصات ، واستحقاق هذه الخبرة أن تدرس بعناية وتؤدة ، مما يستغرق مدى زمنيا أكبر ، ولكن تبقى المسلمة التى يؤمن بها الباحث وهى أنه لكى تكتمل معالم الموضوع يصير لازما اعداد دراسة أخرى لمقارنة ما جاء فى الأصول من أحكام اختصاصات الدولة الاسلامية بما آل اليه حالها فى خبرة

المسلمين قديما وحديثا للإجابة عن تساؤل مهم : لماذا حدث الخلل فى حركة الدولة فى العالم الاسلامى الآن داخليا وخارجيا ؟

٤ - لا ينكر الباحث أن كثيرا من المسائل المستتبطة فى الاختصاصات الأربعة ذات جوانب فقهية ، لكنه حرص على أن توظف هذه الجوانب فى اطار من التحليل السياسى الذى يخدم دراسة الموضوع ولا يدخل فى متاهات أمور فقهية ليس هذا مجالها ، وقد تزيده غموضا وتبعد به عن جوهره السياسى ، وهو ما فرض بعض الضوابط فى هذا المجال ، ومن ذلك عدم الدخول فى تفاصيل فقهية دقيقة لا تخدم التحليل ، والحرص على ابراز أهم الآراء فى القضية المثارة وليس كل الآراء لصعوبة حصر ذلك ، ولعدم تضخم البحث ، وتحليل هذه الآراء ، وابداء بعض الملاحظات عليها ، والمقارنة بينها كلما أمكن ، والجمع بين القديم منها والحديث ، مما يسهل فهمه واستيعابه .

٥ - ويقى أن الباحث تسهيلا لمتابعة الموضوع ومصادره حرص فى كل اختصاص من الاختصاصات الأربعة على التركيز على القضايا التى رأى أنها أكثر ما يثيره هذا الاختصاص مما له دلالات فى التعامل الخارجى للدولة الاسلامية ، أخذنا فى الاعتبار صعوبة فصل هذا التعامل عن مثيله الداخلى ، لتكاملهما من جهة ، وتداخلهما أحيانا من جهة ثانية ، كذلك اتبع الباحث الحديث عن كل اختصاص بمجموعة الاحالات الهامشية والمرجعية الخاصة به ، وفق ترتيب كل منها على النحو التالى :

المبحث الأول : الاختصاص العقيدى

المبحث الثانى : اختصاص ممارسة السلطة .

المبحث الثالث : الاختصاص البشرى .

المبحث الرابع : الاختصاص الاقليمى .

المبحث الأول : الاختصاص العقيدى للدولة الاسلامية :

ربما تنفرد الدولة الاسلامية عن غيرها من الدول بأن الوعاء العقيدى يستوعب اختصاصاتها كافة ، استيعاب وجود وتأسيس ، واستيعاب نشاط ومسار ، وكلاهما لا يدع مجالا آخر أمامها للاختيار سوى التعانق معه ، والتسليم باستعلائه ، وأولويته ، إن هي أرادت أن تعبر اسلاميتها عن حق يصادف حقيقة واقعة . فأن هي ارتضت أن يكون للوعاء العقيدى شريك آخر يستوعب وجودها ومسارها ، أو قبلت اقصاءه ، مانحة الاولوية والاسبقية فى اختصاصاتها لمكون آخر ، أو مكونات أخرى فانها تكون قد وضعت اسلاميتها موضع التشكيك والتساؤل ، اللذين يرقيان الى النفي والاسقاط لصفة الاسلامية عنها .

وقد يتساءل البعض أين الفارق اذن بين الدولة الاسلامية وغيرها من الدول التي تمارس دورا عقيديا - بصرف النظر عن مصدره - في حركتها السياسية بل وتجعل من هذا الدور طابعا يغلف نشاطها الداخلي والخارجي ، يكاد يكون معروفا في التعامل الخارجي لبقية الدول الاخرى؟ أليست الدولة السوفيتية قبل تفككها ، والدولة العبرية، والفاتيكان ، بعض نماذج لهذه الدولة العقيدية ؟ الواقع أن الفارق كبير بين دولة - هي الدولة الاسلامية - تسبق العقيدة تأسيسها ، ومن ثم يستقل بقاء عقيدتها عن بقاء دولتها ، بحيث أن زوال الدولة ، أو انشطارتها ، أو قوتها ، أو ضعفها لا يؤثر في بقاء العقيدة وخلودها من حيث الوجود والعدم ، وإن أثر عليها من حيث القوة والضعف كحقيقة معاشه ، ذلك أن الدولة تخضع حيثن في النهوض و الا تكس لسنن ثابتة بثها العقيدة وحيا من عند الله ، وتأتي نتاجا للوعاء العقيدي الموحى به ، الذي لاشك في تنزعه عن التحريف والتشويه ولا شبهة البتة في ذلك ، وتجعل من الدين سياسة ، ومن السياسة ديناً ، ولا تفصل الدين عن سياستها ، ولا تخلع الدين من حياتها كلها ، أو تترك شؤون الدين لرجال الدين ، وشؤون السياسة لقيصر وتفرض عليها عقيدتها الا ان تعامل الآخرين من منطلق حضاري هو انبثاق طبيعي من التوحيد، جماع قيم العدل والقوة والرحمة واحترام العهود وعدم العدوان - وليس من منطلق عنصري يري في المغايرين في المعتقد اجناسا حقيرة تستحق الاستئصال دون رحمة ، أو من منطلق طبقي ضيق يتسحور بين برجوازي مستغل محتكر ، وبروليتاري كادح مقهور، لا علاقة بينهما الا الصراع الطبقي، الذي لا مناص من تحوله الي صراع دموي ، املا في جنة موعودة شيوعية ، لم يتحقق منها شيء - الا في خيال من تصوروها - ويكون تفسير امور العقيدة وما تفرضه من شرائع للعلماء العاملين بها ، المخلصين لها ، بلا احتكار أو تميز أو استطالة علي الناس أو الحديث باسم الله مباشرة ، فلا مجال فيها للكهنوت ، حيث يحتكر التفسير الديني للعقيدة فئة من الناس تكون في النهاية سيفا مسلطا علي رقابهم ، يدهم مقاليد الجنة والنار والثواب والعقاب بالباطل ، ولا مجال فيها كذلك لرجال دين جل همهم زرع التعصب ، وتحريف النصوص ، وانتحال الباطل لتأكيد احقية سبقهم في أن يكونوا الشعب الأوحى المختار، الذي له الفضل علي كل الأمم والشعوب - هنا ان كان ثمة اعتراف من قبلهم بأحقية وجود هؤلاء وهؤلاء - ويضاف الي كل ما سبق من وجوه تميز الدولة الاسلامية أنها تربط دينها بديناها، وديناها بأخريتها ، واخلاقتها بسياستها ، وسعيها بالمساعلة - والبراء من اللهو والعبث - عما قدمت من خير أو شر في شهودها الايماني علي نفسها وعلي العالمين فلا موضع لازدواج المسيحي أو الحركة بين الدنيا والدين ، والسياسة والاخلاق ، ولا مكان لاستعلاء التعصب العنصري ، أو الانسحاق في مادية الوجود الانساني ، أو قصر حركته تفسيراً ومآلاً علي المنطق المادي ، أو الانغماس في روحانية مفرطة ^(١) . ان الاختصاص العقيدي للدولة الاسلامية وسطية لاميل فيها الله فما رعوها حق رعايتها ﴿

ولا اعوجاج، لا تفريط ولا افراط ﴿قل انني هادي ربي الي صراط مستقيم ديننا فيما ملة ابراهيم حنيفا وما كان من المشركين﴾^(١) والتوحيد الذي يشكل محتوى هذه الوسطية نزهة الله تعالى عن كل الآفات التي تفسد المعتقد ، أو الايمان به ﴿الحمد لله الذي أنزل علي عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا﴾^(٢) وأناط به أن يأخذ بيد المؤمنين به نحو طريق الاصلاح والقوامة ﴿ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم ويشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات أن لهم أجرا كبيرا﴾^(٣) وهذا الاختصاص العقيدي ينبي في واقع الأمر علي ما يتفرع من ابعاد خمسة لمفهوم العقيدة - من حيث كونه مصدر الازعان والالزام في الدولة وكونه منطلقا للسلوك بموجبه ، والتصرف بمقتضاه، والانتهاء عند حدوده ، وحيث يشكل التوحيد جوهر هذا المصدر وذلك المنطلق - أولها أن العقيدة أس المثالية السياسية الاسلامية - والثاني أنها تعبر عن وظيفة حضارية . والثالث أنها محور بناء السلطة السياسية في الدولة ، والرابع أنها تفرض وحدة التعامل داخليا وخارجيا ، والخامس أنها تفرض الاتصال السياسي^(٤) وسوف نتوقف عند القضايا التالية التي يثيرها الاختصاص العقيدي.

المطلب الأول : ضرورة إعلان الالتزام العقيدي كمناط للحركة الخارجية :

وهذه الضرورة لا تقف عند حد ابراء الذمة بالنص في الدساتير والتشريعات علي أن الدولة اسلامية ، أو أن دينها الرسمي هو الاسلام ، أو أن مصدر تشريعها الاساسي أو الوحيد هو الاسلام ، أو أن تطلق المجال لبعض الممارسات أو الرموز أو الشعائر التي تصطبغ بالاسلام ، أو أن تسمح بتكوين هيئات ، أو تنظيمات ، أو جماعات شغلها الشاغل الحركة باسم الاسلام بقطع النظر عن حقيقة ذلك ومصادقته ، وإنما يفترض إعلان الالتزام العقيدي أن يكون كل شيء يخص الدولة صغيرا أو كبيرا ، في الداخل أو في الخارج ، يتحرك في مبدئه باسم الله ، وينتهي في غايته الي اسم الله ، فالدولة في مثاليها السياسية ، في مؤسساتها المتعددة ، في مسار حاكمها ومحكومها ، في علاقاتها ، في تفاعلاتها ، في سلمها ، في حربها ، في قيمها ، في عاداتها ، في أعرافها ، في انماؤها ، في تجديداتها ، في وسائلها ، في مقاصدها ، في آدابها ، في أخلاقها ، في قراراتها ، في سياساتها ، في مصالحها ، في حقوقها ، في واجباتها ، في كل ذلك

(١) سورة الانعام / الآية رقم ١٦١ . وانظر امر هذه الوسطية حقيقة ومظهرا واثرا ؛ د. محمد محمد المدني ، وسطية الاسلام ، القاهرة : وزارة الاوقاف - المجلس الاعلي للشئون الاسلامية ١٤١١-١٩٩١ ، ص ٩-٩١ ؛ عبد الرحمن حسن الميناني ، الالتزام الديني منهج وسط ، مكة : اذرة الصحافة ونشر رابطة العالم الاسلامي ، سلسلة دعوة الحق رقم ٣٤ ، محرم ١٤٠٥ هـ - اكتوبر ١٩٨٤ م ، ص ٩-٣٧ .

(٢) سورة الكهف / الآية رقم ١ .

(٣) سورة الاسراء / الآية رقم ٩ .

(٤) تم تلؤل هذه الأبعاد الخمسة بتفصيل أكبر في موضع آخر ، انظر : مصطفى منجود ، "الأبعاد السياسية للأمن في الاسلام" ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، كلية الاقتصاد : جامعة القاهرة ، ١٩٩٠ ، ص ١٦٢-١٦٥ .

وغيره^(١). يفرض الالتزام العقيدي أن يمر في قناة التوحيد ، وينقي من خلال بوتقته ليخلص نقياً علي هداه ، انه استيعاب الوعاء العقيدي ، كما سبق أن نوهنا اليه ، ومن شرائط الالتزام العقيدي ومقتضياته ما يلي :

١ - أن يكون الالتزام ميثاقاً لا يقبل النقض ، فاللولة حين تختار التوحيد دينها وديدها في الحياة ، وهويتها في الوجود انما تكون قد الزمت نفسها بمنهج لا انفلات منه ، ولا استقالة ، ان الالتزام يصير عقداً في اعناق كل ابنائها وهو ككل العقود واجب الوفاء "يا أيها الذين آمنوا اوفوا بالعقود"^(٢) وكأن الله سبحانه اراد -وهو اعلم بما يريد - أن يرتب علي حقيقة الايمان به ديونا هي عقود يجب الوفاء بها لتكتمل هذه الحقيقة ، فكل فرض من فرائض الايمان عقد ، وكل حلال وجب اتباعه عقد . وكل حرام وجب تركه عقد ، وكل ما امر الله به عقد ، وكل ما نهى عنه عقد^(٣) ومن صفات الذين يعلمون أن التوحيد حق أن يرعوا ميثاق ما عاهدهم الله به

(١) انظر في طيعة الالتزام العقيدي ومتطلباته : د. محمد محمد المدني ، مرجع سابق ، ص ص ٢٤-٥٥ ؛ ابن تيمية ، الايمان ، القاهرة ، مكتبة الايمان ، الطبعة الثالثة ، ١٣٩٩هـ ، مواضع متفرقة ؛ سيد قطب ، مقومات التصور الاسلامي ، القاهرة : دار الشروق ، ط ١ ، ١٤٠٦ - ١٩٨٦ ، ص ٨١ وما بعدها ؛ عباس محمود العقاد ، حقائق الاسلام واباطيل خصومه ، القاهرة : دار نهضة مصر للطبع ، ص ص ٣٢-٨٥ ؛ عبد الرحمن عبد الخالق ، المقاصد العامة للشريعة الاسلامية الكويت : مكتبة الصحوة الاسلامية ، الطبعة الاولى ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م ، ص ٦ وما بعدها ؛ محمد مهدي الاصفى ، نور الدين في حياة الانسان ، بيروت : دار المعارف للطبعات ، الطبعة الثالثة ١٤٠٢-١٩٨٢ ، ص ص ١١٧-١٨٦ ؛ حامد عبد الماجد ، الوظيفة العقيدية للدولة الاسلامية ، القاهرة : دار التوزيع والنشر الاسلامية ، ط ١ ، ١٩٩٣ ، ص ص ٢١١-٣٠٥ ؛ محمد فريد وجدي ، الاسلام دين الهداية والاصلاح - تحليل دقيق لمبادئ الدين الاسلامي راجعه محمد الزهري النجار ، القاهرة : مكتبة لكتليات الازهرية ، ١٣٨٩-١٩٦٩ ، ص ص ٢٧-٣١ ؛ د. فحي الدين ، خصائص التشريع الاسلامي في السياسة والحكم ، بيروت : مؤسسة الرسالة ، ط ١ ، ١٩٨٢ ، ص ص ٢٩٥-٢٩٧ وانظر ايضا

-Sayed Mohammed al Naqip al Attas , "Islam :The Concept of Religion and the Foundation of Ethics and Morality" , in Altaf Gauhar (ed) , The Challenge of Islam , London : Islamic Council of Europe, 1978. , pp 33-67 , Mahmoud M. Ayioud , Islam Between Ideals , and Ideologies Toward a theology of Islamic History "in Barbara Stowasser (ed),the Islamic Impules,London, Sydney: Croom Helm ,1987, pp 297-319.

(٢) سورة المائدة / الآية رقم ١ .

(٣) انظر ما ورد بخصوص هذه الآية في : الطبري ، جامع البيان ، تحقيق محمود محمد شاكر ، القاهرة : دار المعارف ، ١٩٥٤ ، ج ٩ ، ص ٤٤٩ ؛ الراغب ، تفسير الراغب ، القاهرة : مكتبة الحلبي ، ط ٥ ، ١٣٩٤ - ١٩٧٤ ، ج ٦ ، ص ص ٤٣-٤٥ ؛ الرخشري ؛ تفسير الكشاف ، القاهرة : المطبعة البهية ، ١٣٤٤ ، ج ١ ، ص ٦٠ ؛ سيد قطب ، في ظلال القرآن ،

﴿أفمن يعلم أنما أنزل إليك من ربك الحق كمن هو أعمى إنما يتذكر أولوا الألباب﴾ . الذين يوفون بعهد الله ولا ينقضون الميثاق ﴿^(١)﴾ كما أن من صفات الذين ينكرون هذا الحق الخروج علي كل عهد ﴿والذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل ويفسدون في الأرض أولئك لهم اللعنة ولهم سوء الدار﴾ ^(٢) ، وقد ورد في الحديث قول النبي صلى الله عليه وسلم " قضاء الله حق وشرط الله أوثق " ^(٣) .

٢ - الثبات علي المبدأ العقيدى ، حيث به يتأكد أن الدولة بالاستقامة علي التوحيد لا تستطيع تغيير ما تدين به ، والا سقطت في معاصي الارتداد ، وصور الثبات علي المبدأ العقيدى متعددة ، فالثبات يكون باتباع المبدأ ، والدينونة له ﴿اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء قليلا ما تذكرون﴾ ^(٤) فما صح عن النبي صلى الله عليه وسلم من بيان الدين داخل في عموم ما أنزله الله علي رسوله ، وما أمرنا باتباعه وطاعته ^(٥) ولذلك يعد اتباع منهج التوحيد من صفات اسلامية وجهة الدولة ﴿الذين يتبعون النبي الامي الذي يجلبونه مكتوبا عندهم﴾ ^(٦) ، بل أن من منهج الاتباع الاسلامي الحذر من الوقوع في الأهواء التي تخالف امر التوحيد ﴿ثم جعلناك علي شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون﴾ ^(٧) انه الأمر الالهي باتباع الطريقة والسنة والمنهاج الذي شرعه الله للعالمين وامر به من قبل محمد صلى الله عليه وسلم من الرسل ، والنهي عن اتباع دعاوي الجاهلين بالله الذين لا يعرفون الحق من الباطل ^(٨) ، والثبات أيضا يكون بالاستقامة علي المبدأ العقيدى ﴿فاستقم كما أمرت ومن تاب معك ولا تطغوا انه بما تعملون بصير﴾ ^(٩) وفي الآية الأخرى ﴿فلذلك فادع واستقم كما أمرت ولا تتبع أهواءهم ،

القاهرة : دار الشروق ، الطبعة الحادية عشرة ، ١٤٠٢هـ ، مجلد ٢ ، ص ٨٣٥ ؛ محمد حسين فضل الله ، من وحي القرآن ، بيروت : الزهراء للطباعة ، ١٩٧٨ ، ط ٢ ، حلقة ٥ - ٨ ، ص ص ١٤ - ١٨ .

(١) سورة الرعد / الآيتان رقم ١٩ ، ٢٠ .

(٢) سورة الرعد / الآية رقم ٢٥ .

(٣) رواه البخاري عن عائشة أم المؤمنين . انظر : ابن حجر ، فتح الباري ، تحقيق طه عبد الرعوف سعد وآخرون ، القاهرة : طبعة الكليات الازهرية ١٣٩٨ - ١٩٧٨ ، ج ٩ ، ص ٢٤٠ .

(٤) سورة الاعراف / الآية رقم ٣ .

(٥) انظر : المراغي ، مرجع سابق ، ج ٨ ، ص ص ١٠٠ - ١٠١ ؛ سعيد حوي ، الأسس في التفسير ، القاهرة : دار السلام للطباعة والنشر ، الطبعة الاولى ، ١٩٨٥م - ١٤٠٥هـ ، مجلد ٤ ، ص ص ١٨٤٣ - ١٨٤٥ .

(٦) سورة الاعراف / الآية رقم ١٥٧ .

(٧) سورة الجاثية / الآية رقم ١٨ .

(٨) انظر : الطبري ، جامع البيان ، مرجع سابق ، ج ٢٥ ، ص ١٤٦ ؛ القرطبي ، الجامع لاحكام القرآن ، تحقيق اسحاق ابراهيم اطفيش ، القاهرة : دار الكتب المصرية ، د.ت ، ج ١٦ ، ص ص ١٦٣ - ١٦٤ .

(٩) سورة هود / الآية رقم ١١٢ .

وقل آمنت بما أنزل الله من كتاب ﴿١﴾ ، والاستقامة اعتدال لا طغيان فيه ، واستواء لا غلو فيه . وما دون الاعتدال والاستواء من الأهواء جدير بأن يكون في موضع المفارقة والمشاركة (٢) ، ولذلك تحتاج الاستقامة الى بقعة دائمة . ونذير دائم ونحر دائم لحدود الطريق ، لامساك النفوس علي الصراط بلا انحراف الى الغلو أو اهمال علي السواء (٣) ، وهذا هو بعض المعني لقوله صلي الله عليه وسلم " قل : آمنت بالله فاستقم " (٤) كذلك يكون الثبات على المبدأ العقيدي بالاستمسك به ﴿فاستمسك بالذي أوحى إليك﴾ من اخلاص العبادة لله تعالى واتباع اوامره ، والانتهاء عما نهى عنه (٥) ، ويوحى الا ستمسك بشدة التمسك والثبات علي الدين (٦) .

٣ - اخلاص العبودية لله ، فلا مجال لإشراك أية مذاهب أخرى ، أو ايديولوجيات تقف في بناء هوية الدولة من التوحيد موقف الاعراض ، أو المناطحة ، وإلا تحول الايمان بالمبدأ الواحد الى عبادة التعدد المتناقض "واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا وبالوالدين احسانا" (٨) ودين الاسلام باعتباره الدين القيم يأتي الا أن تكون الطاعة له وحده والعبودية خالصة لمصلره ﴿إن الحكم الا لله أمر أن لاتعبدوا إلا اياه ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لايعلمون﴾ (٩) . فهو سبحانه الذي أمر أن لا يعبد إلا هو ، إنه وحده الذي له الالهية الحق ، والعبادة الخالصة ، دون كل ما سواه من أشياء (١٠) ، وقد روي عن النبي صلي الله عليه وسلم حديث معاذ بن جبل "قال النبي

(١) سورة الشوري / الآية رقم ١٥ .

(٢) انظر : الطبري ، جامع البيان ، مرجع سابق ، ج ١١ ، ص ٢٥ ؛ المراغي ، مرجع سابق ، ج ١٢ ، ص ص ٩٠-٩٢ ؛ سعيد حوي ، الأسس في التفسير ، مرجع سابق ، ج ٥ ، ص ص ٢٦٠٩-٢٦١٤ .

(٣) انظر : سيد قطب ، في ظلال القرآن ، مرجع سابق ، مجلد ٤ ، ص ١٩٢١ ؛ محمد حسين فضل الله ، من وحي القرآن ، مرجع سابق ، الحلقة ٩-١٢ ، ص ص ١٥٤-١٦٥ .

(٤) رواه مسلم عن سفيان الثقيفي انظر : صحيح مسلم بشرح النووي ، القاهرة : دار الريان للتراث ، ط ٢ ، ١٤٠٧ - ١٩٨٧ ، ج ٢ ، ص ٤ .

(٥) سورة الزخرف / الآية رقم ٤٣ .

(٦) انظر : الطوسي ، تفسير البيان ، بيروت : مؤسسة الاعلمي للمطبوعات ، ١٩٦٥ ، مجلد ٩ ، ص ٢٠٠ .

(٧) انظر : الألوسي ، روح المعاني في تفسير القرآن الكريم ، القاهرة : دار التراث ، د.ت ، ج ٢٥ ، ص ٨٤ ؛ الطاهر بن عاشور ، تفسير التحرير والتوير ، تونس : الدار التونسية للنشر ، ١٩٨٤ ، ج ٥ ، ص ٢١٩ .

(٨) سورة النساء / الآية رقم ٣٦ ، وانظر في تأويل هذه الآية للطبري ، جامع البيان ، مرجع سابق ، ج ٨ ، ص ص ٣٢٣-٣٢٤ ؛ سيد قطب ، في ظلال القرآن ، مرجع سابق ، مجلد ٢ ، ص ص ٦٦٠-٦٦١ ؛ محمد حسين فضل الله ، في وحي القرآن ، مرجع سابق ، حلقة ١-٢ ، ص ص ١٧٧-١٧٨ .

(٩) سورة يوسف / الآية رقم ٤٠ .

(١٠) انظر : تفسير ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، القاهرة : المكتبة التوفيقية ، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ ، ج ٢ ، ص ص ٤٧٨-٤٧٩ .

صلي الله عليه وسلم لمعاذ : ما حق الله علي العباد ؟ قال معاذ : الله ورسوله اعلم ، فقال النبي صلي الله عليه وسلم : حقه عليهم أن يعبدوه ، ولا يشركون به شيئاً : قال النبي صلي الله عليه وسلم : هل تدري ما حق العباد علي الله اذا عبدوه ، ولم يشركوا به شيئاً . قال معاذ : الله ورسوله اعلم : قال حقهم عليه ان يدخلهم الجنة . قال معاذ : يا رسول الله الا آتي الناس فأبشرهم . فقال النبي صلي الله عليه وسلم : لا دعهم فليعملوا " (١) واذا كانت العبودية حق العبودية تدخل الجنة ، فان الشرك موقع في التهلكة لأنه من اكبر الكبائر كما ورد في الحديث النبوي (٢) بل ومن الذنوب العظام ، في حديث آخر " ان تجعل لله ندا " (٣) .

٤ - جعل الحق معيار العدل في النظر والعمل ، ذلك ان العدل من الاستقامة ، ولا ينفصل عنها ، وهو القسط الذي ورد الأمر الالهي بالقوامة به ﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط﴾ (٤) بل إن صيغة المبالغة في لفظ "قوامين" جمع قوام توحى بضرورة الاجتهاد في ملازمة اقامة العدل - دون خور أو ضعف ، أو ملل ، أو ضجر (٥) - علي اطلاقه في كل حال وفي كل مجال للقسط الذي يمنع البغي والظلم في الأرض والذي يكفل العدل بين الناس ويعطي كل ذي حق حقه من المسلمين وغير المسلمين ﴿ولا يجرمنكم شنآن قوم على أن لا تعدلوا اعدلوا هو اقرب للتقوي واتقوا الله ان الله خير بما تعلمون﴾ (٦) وقد اناط الله سبحانه بالقائمين علي الحكم والقضاء أن يتهجوا سيرة العدل علي اطلاقها ، دون نظر الي وجهتها ، حتي ان غير المسلم اذا ارتضي حكم الشرع الاسلامي يجب ان يقضي له بالعدل أو عليه ، ايما صادف العدل منه ﴿فان جاعوك فاحكم بينهم أو اعرض عنهم . وإن تعرض عنهم فلن يضروك شيئاً . وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط ان الله يحب المقسطين﴾ (٧) من أجل ذلك استحققت السلطة القائمة بالعدل واستحق ممثلها في الدولة الجزاء الحسن عند الله . فمن السبعة الذين يظلمهم الله بظلمه يوم لا ظل الا ظله "الامام العادل" (٨) . قال ابن حجر " والمراد به صاحب الولاية العظمي ويلتحق به

(١) رواه البزار ورجاله ثقات : انظر الهيثمي ، مجمع الزوائد ، القاهرة ك مكتبة القدسي ، د . ت ، ج ٢ ، ص ١٧٥ .

(٢) رواه البخاري عن عبد الرحمن بن ابي بكر عن ابيه . انظر : ابن حجر ، مرجع سابق ، طبعة لكتليات الازهرية ، مرجع

سابق ، ج ٢٢ ، ص ص ١٨٧ - ١٩٠ .

(٣) رواه البخاري عن عبد الله بن عمر : انظر المرجع السابق ، نفس الطبعة ، ج ٢٢ ، ص ٢١٦ .

(٤) سورة النساء / الآية رقم ١٣٥ .

(٥) انظر : الطبري ، جامع البيان ، مرجع سابق ، ج ٩ ، ص ص ٣٠١ - ٣٠٢ ؛ الزغشري ، مرجع سابق ، ج ١ ،

ص ٥٧٥ .

(٦) سورة المائدة / الآية رقم ٨٤ ، وانظر ما اورده سيد قطب بشأن هذه الآية في : ظلال القرآن ، مرجع سابق ، مجلد ٢ ،

ص ص ٧٧٥ - ٧٧٦ .

(٧) سورة المائدة / الآية رقم ٤٢ .

(٨) رواه البخاري عن ابي هريرة ، انظر : ابن حجر ، مرجع سابق ، طبعة لكتليات الازهرية ، ج ٤ ، ص ص ٢٤ - ٢٩ .

كل من ولي شيئا من امور المسلمين ، فعدل فيه ، ويؤيده رواية مسلم من حديث عبد الله بن عمرو المرفوع - اي الي النبي صلى الله عليه وسلم - (إن المقسطين عند الله على منابر من نور ، عن يمين الرحمن ، الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما ولوا). واحسن ما فسر به العادل انه الذي يتبع امر الله ، بوضع كل شيء في موضعه ، من غير افراط ولا تفريط ^(١) .

والأمر الإلهي بإقامة العدل يقتزن تارة بالعبادة وذلك حين يأمر الله تعالى به عند إقامة الصلاة ناهيا إلى العدل إلى غيره ﴿قل أمر ربي بالقسط وأقيموا وجوهكم عند كل مسجد وادعوه مخلصين له الدين كما بدأكم تهودون﴾ ^(٢) ويقتزن تارة أخرى بالقيم الأصيلة في قوله تعالى ﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى يعظكم لعلكم تذكرون﴾ ^(٣) وأسس العدل في كل مناحيه السابقة الحق ، فالعدل ينهض على الحق ﴿ذلك بأن الله هو الحق وأن ما يدعون من دونه هو الباطل﴾ ^(٤) ، والحق ميزان العدل ﴿ومن خلقنا أمة يهدون بالحق وبه يعدلون﴾ ^(٥) ، وقد نقل الطبري عن النبي صلى الله عليه وسلم قوله "هذه أمتي . قال بالحق يأخذون ، ويعطون ، ويقضون" ^(٦) . فالأمر في الحق كمنهج لا يقف عند حدود معرفته ، أو العلم به ، بل يتجاوز ذلك إلى الهداية به ، والدعوة إليه والقيادة باسمه تحقيقا للعدل الذي لا يقوم إلا بالحكم بهذا الحق ^(٧) ، وقد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم قوله "فأعط كل ذي حق حقه" ^(٨) .

٥ - التمكين الإصلاحي ، وذلك دليل على إتيان الالتزام بالمبدأ العقيدي على وجهه الإيماري في الدولة ﴿الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر﴾ ^(٩) ، والتمكين السلطنة ونفاذ الأمر ، وأيضا كان المخاطبون بالآية على ما اجتهد المفسرون - فإن التمكين يتطلب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فضلا على أداء العبادات المفروضة ، وكذا يتطلب أن يكون بالدعوة الإيمانية ، ولصالح هذه الدعوة ، على ما

(١) انظر نفس المرجع السابق .

(٢) سورة الاعراف / الآية رقم ٢٩ .

(٣) سورة النحل / الآية رقم ٩٠ .

(٤) سورة الحج / الآية رقم ٦٢ .

(٥) سورة الاعراف / الآية رقم ١٨١ .

(٦) انظر جامع البيان ، مرجع سابق ، ج ١٣ ، ص ٢٨٥ .

(٧) انظر سيد قطب ، في ظلال القرآن ، مرجع سابق ، مجلد ٣ ، ص ص ١٤٠٢-١٤٠٣ .

(٨) رواه البخاري من حديث أبي الدرداء . انظر ابن حجر ، مرجع سابق ، طبعة الكليات الأزهرية ، مرجع سابق ، ج ٩ ،

ص ص ٤٠-٤٢ .

(٩) سورة الحج / الآية رقم ٤١ .

فصل ابن تيمية في قوله تعالى ﴿قل هذه سبيلي ادعوا الى الله علي بصيرة أنا ومن اتبعني﴾^(١) ، ويتطلب كذلك تطابق القول مع العمل تنزهاً عن أخلاق المنافقين ، الذين يقولون ما لا يفعلون ﴿يا أيها الذين آمنوا لم تقولون مالا تفعلون كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون﴾^(٢) وقد ذكر ابن العربي أن هذا القول الإلهي "يحتج به في أن كل من ألزم نفسه عبادة أو قرينة ، أو واجب علي نفسه عقداً لزمه الوفاء به ، فإذا ترك الوفاء به يوجب أن يكون قاتلاً بما لا يفعل . وقد ذم الله فاعل ذلك . وهنا فيما لم يكن معصية . فاما المعصية فإن إيجابها في القول لا يلزم الوفاء بها"^(٣) .

٦ - الانتصار حال البغي ، لأن المبدأ العقيدي قد يراد صرف الثابتين عليه عنه ، وذلك البغي بعينه ، والبغي يجب رده ، والرد مظهر من مظاهر قوة المبدأ العقيدي إذ يربي المؤمنين به علي العزة ، ويرفع عنهم الخنوع والاستضعاف "والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون"^(٤) ، سواء وقع البغي من مشرك أو كافر^(٥) وذلك لا يتناقض مع قوله تعالى "فاعفوا واصفحوا"^(٦) ، بين ابن العربي ذلك بقوله "ذكر الله الانتصار في البغي في معرض المدح وذكر العفو في موضع آخر في معرض المدح ، فاحتمل أن يكون أحدهما رافعا للآخر ، واحتمل أن يكون ذلك راجعاً لحالين ، أحدهما أن يكون الباغى معلناً بالفجور ، وقحاً في الجمهور ، مؤذياً للصغير والكبير فيكون الانتقام منه أفضل ، والثاني أن يكون الفتنة ، أو يقع ذلك ممن يعترف بالذلة ، ويسأل المغفرة ، فاعفوا هنا أفضل"^(٧) ، وأورد ابن تيمية أن الله مدح علي الانتصار تارة ، وتارة علي الصبر ، وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم عن عوف بن مالك "أن رجلين تحاكما الي النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال المقضي عليه : حسبي الله ونعم الوكيل ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : ان الله لا يلوم علي العجز ، ولكن عليك بالكيس ، فإذا غلبك امر فقل حسبي الله ونعم الوكيل"^(٨) .

ومن الانتصار حال البغي أن يكون الجزاء من جنس العمل وبمثاله ﴿يا أيها الذين آمنوا كُتِبَ عليكم القصاص في القتلي الحر بالحر والعبد بالعبد والأثمي بالأثمي فمن عفي له من أخيه شيء

(١) سورة يوسف / الآية رقم ١٠٨ .

(٢) سورة الصف / الايتان رقم ٢ ، ٣ .

(٣) انظر : ابن العربي ، احكام القرآن ، تحقيق علي الجلولي ، القاهرة : مكتبة الحلبي ، ط ١ ، ١٣٧٦ - ١٩٥٧ ، ج ٣٠ . احكام سورة الصف .

(٤) سورة الشوري الآية رقم ٣٩ .

(٥) انظر : القرطبي ، مرجع سابق ، ج ١٢ ، ص ٧٢ .

(٦) سورة البقرة / الآية رقم ١٠٩ .

(٧) انظر : ابن العربي ، احكام القرآن ، مرجع سابق ، ج ٤ ، ص ١٦٦٩ .

(٨) انظر تفسير ابن تيمية ، دقائق التفسير ، جمع وتقديم د. محمد سيد الجليلي ، سلسلة التراث السلفي ، دمشق : مؤسسة علوم القرآن ، ط ٢ ، ١٩٨٤ ، ج ٤ ، ص ٥٢٠ .

فاتباع بمعروف وأداء اليه باحسان ذلك تخفيف من ربكم ورحمة فمن اعتدي بعد ذلك فله عذاب اليم ﴿١﴾ ، وقد استدلل بعض المفسرين من هذه الآية علي فريضة اقامة الدولة "اذ لا يمكن ان يقيم القصاص الا دولة وما لا يتم الواجب به فهو واجب ، وبالتالي اقامة الدولة فريضة لأن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن" ﴿٢﴾ يؤكد مآله القرطبي "اتفق أئمة أهل الفتوي علي أنه لا يجوز لأحد ان يقتص من أحد ، دون السلطان ، وليس للناس أن يقتص بعضهم من بعض ، وإنما ذلك للسلطان ، أو لمن نصبه السلطان لذلك ، ولهذا جعل الله السلطان يقبض ايدي الناس بعضهم علي بعض" ﴿٣﴾ . كذلك من الانتصار حال البغي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، لأن المنكر بغي يجب دفعه ، ورده الي المعروف حيث العدل "والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله" ﴿٤﴾ ولا يحجب ذلك قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم﴾ ﴿٥﴾ ، ذلك "أن الرواة من السلف متفقون علي أن المؤمن لا يكون مهتديا اذا أصلح نفسه ، ولم يهتم باصلاح غيره ، بأن يأمره بالمعروف وينهاه عن المنكر وان ذلك فرض لا هوادة فيه ، ولكن هذه الفريضة تسقط اذا فسد الناس فسادا لأرجي معه تأثير الوعظ والارشاد ، أو فسادا يؤدي الي ايذاء الواعظ المرشد بأن يعلم أو يظن ظنا قويا بأنه لا فائدة من نصحه أو بانه سيؤدي اذا هو امر بالمعروف أو نهى عن منكر ويحرم عليه ذلك اذا ادي الي الوقوع في التهلكة" ﴿٦﴾ .

المطلب الثاني : الالتزام العقيدي وابتاع الدولة وفاعلية حركتها :

يكفل الاسلام للدولة الاسلامية الابتاع والارتقاء الحضاري طالما حافظت حركتها على أسس الالتزام العقيدي ، ولم تحد عنه ، وهو ما تحدث عنه القرآن الكريم احيانا بلغة النفع في قوله تعالى "فلولا كانت قرية آمنت فنفعها إيمانها إلا قوم يونس لما آمنوا كشفنا عنهم عذاب الخزي في الحياة الدنيا ومتعناهم الي حين" ﴿٧﴾ ، وأحيانا أخرى بلغة الفلاح في قوله تعالى ﴿الذين يتبعون

(١) سورة البقرة / الآية رقم ١٧٨ .

(٢) انظر : سعيد حوي ، الأسس في التفسير ، مرجع سابق ، المجلد الاول ، ص ٣١٩ .

(٣) انظر : القرطبي ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ١٨٤ .

(٤) سورة التوبة / الآية رقم ٧١ .

(٥) سورة المائدة / الآية رقم ١٠٥ .

(٦) انظر : المراغي ، مرجع سابق ، ج ٧ ، ص ٤٦-٤٧ ، وانظر ما نقله ابن حجر من آراء حول مبدأ الأمر بالمعروف

والنهي عن المنكر في : فتح الباري ، مرجع سابق ، طبعة الكليات الازهرية ، ج ٣ ، ص ٥٣ .

(٧) سورة يونس / الآية رقم ٩٨ ، وانظر في كيفية تحقيق النفع كما لوردها الطبري ، جامع البيان ، مرجع سابق ، ج ١٥ ،

ص ص ٢٠٥-٢٠٦ ؛ المراغي ، مرجع سابق ، ج ١١ ، ص ص ١٥٦-١٥٧ ؛ الزمخشري ، الكشاف ، مرجع سابق ،

ج ٢ ، ص ص ٣٧٣-٣٧٢ ؛ سعيد حوي ، الأسس في التفسير ، مرجع سابق ، حلقة ٩-١٢ ، ص ص ٣٥٠-٣٥١ .

الرسول النبي الامي الذي يجلبونه مكتوبا عندهم في التوراة والانجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم ، فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي انزل معه اولئك هم المفلحون " (١) ، والنفع والفلاح جوهر الايمان - لا يأتيان علي صورة واحدة:

- فمن صورهما ارساء القيادة بالاستخلاف والوراثة ، فالعمل الصالح بالايمان الصادق ، هما جناحا العبادة الخالصة من الرياء والشرك ، ومثل هذه العبادة هي الأجلر بأن تكون لها مكان الريادة في الأرض والقيادة علي الأمم، لأن عمارة الارض لا تأتي الا بالاصلاح الذي ينفي الخبث والافساد والتضييع ﴿ وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا يعبدونني لا يشركون بي شيئا ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون ﴾ (٢) ، انه الوعد الالهي بأن يكون المسلمون الأمناء علي ادارة شؤون الارض التي يسيطرون عليها - وتوجيهها - ، كما استخلف الامم السابقة بعد اضطهادهم ، وهو ما يوحى بامتداد حظ الرعاية للمسلمين علي طول الحياة والذي يستوقف الناظر في حقيقة هذا الوعد الالهي يلاحظ عدة أمور ، أولها أن هذا الوعد ليس لكل من يتسبب الي الاسلام أو يدعيه ، بل هو للمسلم الصادق في اسلامه المتبع لتعاليمه كلها ، اما من يدعي الايمان بلسانه فهو أبعد من أن يخاطب بهذا الوعد لانه لم يقطع له فلا يرجو ان ينال نصيبا منه قل أو كثر ، والثاني أنه وعد مشروط ، وشروطه هي أسبابه كسنة من السنن الالهية في قيادة البشرية والعالم ، وهي شروط غير تعجيزية ، وانما تطبيقها الانسانية التي دأبت علي الرشد في النظر والبصيرة في المنهج ، والصلاح في المسعي ، والنفع في المقصد، وارادة الانجذاب الي سلطان أعلى مهيمن ، تستمد منه كل هذه المقومات ، والثالث أنه وعد كما أنه تحقق للدولة الاسلامية في عصور ممتدة ، هو أيضا مستمر، وقابل للتحقيق ما توافرت شرائط الاستخلاف للدولة ما من الدول ، والحديث النبوي "لا تزال طائفة من امتي ظاهرين علي الحق" (٣) يوحى بهذه الاستمرارية ، ورابعها انه وعد اذا تحقق يقبل ان تعطل أسبابه بعد ذلك ، ومن ثم يتحول الحال بعد سقوطه الي الاستضعاف والانزواء الي المؤخرة وترك القيادة وهذا ما يوحى به قوله تعالي في الآية "ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون" (٤) . ولقد ضرب الله

(١) سورة الاعراف / الآية رقم ١٥٧ . وانظر ما اورده القرطبي بشأنها في الجامع لاحكام القرآن ، مرجع سابق ، ص ص ٢٩٧-٣٠١ .

(٢) سورة النور / الآية رقم ٥٥ .

(٣) رواه مسلم عن ثوبان ، انظر صحيح مسلم بشرح النووي ، مرجع سابق ، ج ١٢ ، ص ٦٥ .

(٤) تعد هذه الآية -رقم ٥٥- من سورة النور من الآيات القرآنية التي توقف عندها كثير من المفسرين باستغاضة ، ان في شرح معناها أو في بيان احكامها أو في اظهار ما تطوي عليه من سنن ونوايس إلهية : انظر : الطبري ، جامع البيان ، مرجع سابق ، ج ١٨ ، ص ص ١٥٨-١٥٩ ؛ القاسمي ، محاسن التأويل ، بيروت : دار الفكر ، ١٩٨٧ ، مجلد ٧ ، مرجع سابق ،

مثلا لكيفية الوعد الالهي السابق لما اراد أن يخرج المؤمنين الذين استنظم فرعون واستضعفهم من وضعهم هنا الى مقام آخر هو تطبيق واقعي لحقيقة الاستخلاف الوارد في الآية الخامسة والخمسين من سورة النور ، يقول تعالى ﴿وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾ (١) ، انه التفضل بالاحسان الالهي علي اولئك الذين سامهم فرعون عسفه وقهره فكذب الله ان ينجيهم من بأسه ، ويريههم في انفسهم ، وفي اعدائهم فوق ما يحبون ، وأكثر مما يؤملون بأن يجعلهم مقتدي بهم - ملوكا وولاة - في الدين والدنيا (٢) ، ولذلك قال سبحانه في آية اخري ﴿وَأَوْرَثْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضْعَفُونَ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَغَارِبَهَا الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا وَعَمَّتْ كُلَّمَا رَبَّكَ الْحَسَنَى عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُوا وَدَمَرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُ وَمَا كَانُوا يَعْرِشُونَ﴾ (٣) .

- ومن صورهما الأمن في الدنيا والآخرة وليست هناك أمة أو دولة أو جماعة تستطيع أن تمارس دورها في الحياة وهي تشعر بأنها مهلدة في هذه الممارسة أو وهي لا تضمن قلرا يسيرا من التحصن ضد الخوف ، يساعدها على الاطمئنان الي وجودها وانجازاتها غير أنه حين يكون مناط عدم التهديد وزوال الخوف ملتصق بقوة أعلي أبدية مطلقة ليس هناك شك في استطاعتها تقويض اي تهديد أو خوف مهما كانت الخطورة أو التلاعي لافي اي منهما فان الركون الي هذه القوة هو الأولي والأوجب ، مهما تطلب هذا الركون من دعائم ، أما حين يكون التعويل في سلب مصادر الاضطراب والخوف راجعا الي قوة نسبية متغيرة ، ترتبط فعاليتها في تحقيق الأمن بنسبيتها فان الراكن اليها عليه أن يعي أن هذه النسبية وذلك التغير قد يكون هو ضحيتها في النهاية فيذهب ما أمله فيها من أمن من حيث وثق فيما لا يستحق الوثوق ، ومن هنا نفهم حقيقة النموذج التربوي الذي حاول النبي صلي الله عليه وسلم ان يغرسه في الجماعة المسلمة حين وجه نصائحه الي ابن عباس ليبيّن له آثار الالتزام العقيدي وقد تعلق بقوة التوحيد دون أية قوة اخري كي يتحقق الأمن ، في حديث " احفظ الله يحفظك ، احفظ الله تجده تجاهك ، تعرف الى الله في الرخاء يعرفك في الشدة واذا سألت فاسأل الله واذا استعنت فاستعن بالله قد جف القلم بما هو كائن فلو أن الخلق كلهم جميعا ارادوا أن ينفعوك بشيء لم يقضه الله عليك لم يقبلوا عليه ، وإن ارادوا أن يضروك بشيء لم يكتبه الله عليك لم يقبلوا عليه واعلم ان في الصبر علي ما تكره

ج ٢، ص ٩٨؛ الزمخشري، مرجع سابق، ج ٢، ص ٩٨؛ الطوسي، مرجع سابق، ج ١٨، ص ص ٤٠٢ - ٤٠٤؛ الطاهر بن عاشور، مرجع سابق، ج ١٨، ص ص ٢٨١ - ٢٨٩، سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، مجلد ١٤، ص ص ٢٥٢٨ - ٢٥٣٠؛ الحازن، لباب التأويل في معاني التنزيل، بيروت . طر المعرفة، د.ت، ج ٣، ص ص ٣٢٧-٣٢٨ .

(١) سورة القصص / الآية رقم ٥ .

(٢) انظر : ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، مرجع سابق ، ج ٣ ، ص ٢٨٠ .

(٣) سورة الاعراف / الآية رقم ١٣٧ .

خيروا كثيرا ، وان النصر مع الصبر ، وأن الفرج مع الكرب ، وأن مع العسر يسرا " (١) . ولقد ضرب الله مثلا للأمن في حال الاعتماد عليه ، وحال لاعتماد علي شريك له . حين ربط الاول بالالتزام العقيدي وربط الثاني بالانفلات منه في قوله تعالى ﴿ وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون انكم أشركتم بالله ما لم ينزل به سلطانا فأني الفريقين أحق بالأمن أن كنتم تعلمون الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون ﴾ (٢) . إن الحجة التي أوجهاها الله علي لسان نبيه ابراهيم عليه السلام ان لا خوف من معبودات لاتضر ولاتنفع فهي مأمونة الخوف، وانما الخوف الحقيقي هو من الاشراك بالله ونسبة ما لم ينزل به سلطانا الي وحدانيته وتفرده وان المصدر الحقيقي للأمن هو الايمان الذي لم يخالطه الشرك ، ان اهله ليس لهم الأمن فقط بل لهم الهداية ايضا (٣) . لذا اقام الله الحجة علي قريش كي تزوب اليه وتعود اذ انعم عليها بنعمتين، ادرار الرزق الذي سد حاجتها الي الطعام، واستباب الأمن الذي اذهب عنها الخوف ، ونسبهما اليه ﴿ لا يلاف قريش ايلافهم رحلة الشتاء والصيف فليعبدوا رب هذا البيت الذي اطعمهم من جوع وآمنهم من خوف ﴾ (٤) ، ومن ثم فان عبوديتها يجب أن تتخلص من الأصنام والأوثان لتسجده الي الله وحده ، خاصة وان هاتين النعمتين سلبتا من القبائل الخري غيرها ﴿ أو لم يروا انا جعلنا حرما آمنا ويتخطف الناس من حولهم أفبالباطل يؤمنون وبنعمة الله يكفرون ﴾ (٥) . ولقد امن الله عليهما بالحرم الأمن ﴿ ومن دخله كان آمنا ﴾ (٦) استجابة لدعوة ابراهيم عليه السلام ﴿ واذ قال ابراهيم رب اجعل هذا بلدا آمنا وارزق أهله من الثمرات من آمن منهم بالله واليوم الآخر ﴾ (٧) .

ولا تقف نعمة أمن الايمان علي ما يصلح حال الافراد والدول في الدنيا وانما يرتب الشرع الحنيف علي الايمان بالتوحيد في الدنيا الأمن في الآخرة من عذاب الله واهوال يوم القيامة في أكثر من موضع ، كقوله تعالى ﴿ ان الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين من آمن بالله واليوم

(١) انظر : ابن رجب الحنبلي ، نور الاقبس في مشكاة النبي صلى الله عليه وسلم لابن عيس ، تعليق عز الدين البديوي انجار ، القاهرة : مطبعة للمني ، ١٩٧٩ ، ص ص ٢٤-٢٥ ؛ وابن رجب أيضا : جامع العلوم والحكم ، الاسكندرية : دار عمر بن الخطاب ، د.ت ، ص ص ١٧٣ - ١٧٤ .

(٢) سورة الانعام / الايتان رقم ٨١-٨٢ .

(٣) انظر : الطبري ، جامع البيان ، مرجع سابق ، ج ١١ ، ص ٤٩ ؛ لزمخشري ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ص ٤٢-٤٣ ؛ المراغي ، مرجع سابق ، ج ٧ ، ص ص ١٧٨-١٧٩ ؛ سيد قطب ، في ظلال القرآن ، مرجع سابق ، مجلد ٢ ، ص ١٤٢ .

(٤) سورة قريش / الايات رقم ١، ٢، ٣، ٤ . وانظر ما ذكره لزمخشري في سياق هذه الآيات في تفسيره الكشاف ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ١٨٣ .

(٥) سورة العنكبوت / الآية رقم ٦٧ .

(٦) سورة آل عمران / الآية رقم ٩٧ .

(٧) سورة البقرة / الآية رقم ١٢٦ .

الآخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ﴿١﴾ ، وقوله ﴿وما نرسل المرسلين إلا مبشرين ومنذرين فمن آمن واصلاح فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾ ﴿٢﴾ ، وقوله ﴿وانا لما سمعنا الهدى آمنا به فمن يؤمن بربه فلا يخاف بخسا ولا رهقا﴾ ﴿٣﴾ وورد في الحديث النبوي "لا تزال لا اله الا الله تدفع عن قائلها ما بالي قائلوها ما أصابهم في دنياهم ، واذا سلم لهم دينهم، فاذا لم يبال قائلوها ما أصابهم في دينهم بسلامة دنياهم . فقالوا لا اله الا الله ، قيل لهم كذبتم" ﴿٤﴾ .

وينبغي ملاحظة أن الأمر في بيان حالة الأمن أو حالة الخوف وقرارهما يجب ان لا يكون متروكا علي علاقته لكل أحد في الدولة ، وانما ينبغي ان يرد أي أهله المنوط بهم تين الصالح والخير لجماعة المسلمين، من ولاية الأمر الذين تقام حجتهم على ما شرع الله في كتابه وسنة رسوله ﴿واذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف اذاعوا به ولو ردهه الى الرسول والى اولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾ ﴿٥﴾ . إن اذاعة أمر الأمن أو الخوف واشاعته قد ترتب عليه مفسد عظيمة ، ما لم تكن القوة المهيمنة عليه هي جهة الاختصاص التي تقرر ما يناع وما لا يناع ، وانتشار هذه الآفة في غيبة هذه الجهة دليل علي خلل في المعسكر الاسلامي الذي لم يكمل نظامه أو لم يكمل ولاؤه لقيادته ، أو هما معا ﴿٦﴾ .

ومن صورهما ثالثا الحصانة من الفقر والحاجة ، وكيف يتزامن الفقر والحاجة مع العمل الصالح ، أو بعبارة ادق كيف يتواجدان أصلاً في دولة لا تكمل حقيقة إيمانها إلا بعمل صالح يستتبعه الايمان من كل مناحيه ، إن الايمان كما سبق نفع وفلاح علي اطلاقهما ، نفع وفلاح بالمعني القيمي ونفع وفلاح بالمعني المادي لأن مقصودهما في كلا المعنيين الانسان الذي هو جماع بين روح وجسد روح يشبع نهمها المعني القيمي ، وجسد يسد حاجاته المعني المادي ، ثم فوق كل ما سبق كله كيف يستقيم وجود الفقر والحاجة والسؤال مع الاستخلاف الحضاري والتمكين في الأرض اللذين وعد بهما أهل الايمان ؟ مع ان الاستخلاف انما شامل تتمهد به قواعد التمكين . هذه القواعد لا تنبع من فراغ ، فأيات الله تترى تحدثنا عن العلاقة الإيجابية بين الايمان وسد حاجات الاشباع الاساسية ، مادية ومعنوية ، أكثر من مرة فمرة تأخذ العلاقة شكل فتح البركات من السماء والأرض ، في قوله تعالى ﴿ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا

(١) سورة البقرة / الآية رقم ٦٢ .

(٢) سورة الانعام / الآية رقم ٤٨ .

(٣) سورة الجن / الآية رقم ١٣ .

(٤) رواه البزار عن أبي هريرة . انظر : الحيني ، بجمع الزوائد ، مرجع سابق ، ج ٦ ، ص ٢٧٧ .

(٥) سورة النساء / الآية رقم ٨٢ .

(٦) انظر : ما لورده الطبري ، جامع البيان ، مرجع سابق ، ج ٨ ، ص ٥٦٨ - ٥٧٠ الترغبي ، مرجع سابق ،

ج ١ ، ص ٥٤٠ - ٥٤٢ سيد قطب ، في ظلال القرآن ، مرجع سابق ، مجلد ٢ ، ص ٧٢٣ - ٧٢٤ .

عليهم بركات من السماء والارض ﴿١﴾ ، فالإيمان الصحيح والدين الحق سبب في سعادة الدنيا وفتح بركاتها من الخير من كل وجه ومن المطر ومن النبات وغيرهما ، وقد يكون الفتح ابتلاء للمؤمنين ليري الله ماذا يفعلون ، هل يستعملون ما فتح عليهم من البركات في سبيل الخير دون الشر ، والاصلاح دون الافساد فيكون جزاؤهم علي ذلك زيادة النعم في الدنيا ، وحسن الثواب عليها في الآخرة ﴿٢﴾ ، ومرة تأخذ العلاقة شكل ارسال السماء ملرازا بعطائها المتضاعف ، حين يسند الإيمان استغفار دائم وتوبة صادقة ﴿٣﴾ روياء قوم استغفروا ربكم ثم توبوا اليه يرسل السماء عليكم ملرازا ويزدكم قوة الي قوتكم ولا تتولوا مجرمين ﴿٤﴾ . انها حقيقة العلاقة بين القيم الايمانية والقيم الواقعية في الحياة البشرية ، وحقيقة اتصال الكون ونواميسه بالحق الذي يحتويه هذا الدين ﴿٥﴾ ، فالاستغفار والتوبة يستبعبهما ادرار الغيث، وقت الحاجة اليه ، واحياء البلاد من الجذب والقحط . ويؤيد المعني السابق ما ورد في قوله تعالى ﴿٦﴾ وان استغفروا ربكم ثم توبوا اليه يمتعكم متاعا حسنا الي اجل مسمى ويؤت كل ذي فضل فضله . وان تتولوا فاني أخاف عليكم عذاب يوم كبير ﴿٧﴾ ، وقوله تعالى ﴿٨﴾ فقلت استغفروا ربكم انه كان غفارا يرسل السماء عليكم ملرازا ويمددكم بأموال وبنين ويجعل لكم جنات ويجعل لكم انهارا ﴿٩﴾ ، وقد روي ان الخليفة الثاني عمر بن الخطاب عام الرمادة استسقى للمسلمين بالعباس عم النبي صلى الله عليه وسلم ثم خطب الناس وحشهم علي الاستغفار ليرفع الله الجذب والقحط وكان مما قاله (اللهم اغفر لنا انك كنت غفارا ، اللهم أنت الراعي لا تهمل الضالة ولا تدع الكسيرة مضية ، اللهم قد ضرع الصغير ورق الكبير ، وارتفعت الشكوي ، وأنت تعلم السر واخفي ، اللهم اغثهم بغياثك قبل ان يقنطوا فيهلكوا فانه لا يئس من روح الله الا القوم الكافرون) فأغاثهم الله وانزل عليهم ما رفع الجذب والقحط ﴿١٠﴾ .

ويجب أن نلفت النظر هنا الى أن الالتزام العقيدي في مداواته لمحنة الفقر والعوز يستبطن مجموعة من الالتزامات الفرعية القيمة التي تمنح هذه المداواة فاعليتها ومنها الالتزام بقيمة العمل

(١) سورة الاعراف / الآية رقم ٩٦ .

(٢) انظر ما لورده للراغب ، مرجع سابق ، ج ٩ ، ص ص ١٤-١٦ ؛ لزمخشري ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ١٣٣ .

(٣) سورة هود / الآية رقم ٥٢ .

(٤) انظر : سعيد حوي ، الأسس في التفسير ، مرجع سابق ، مجلد ٥ ، ص ٢٥٧١ .

(٥) سورة هود / الآية رقم ٣ .

(٦) سورة نوح / الايات رقم ١٠ ، ١١ ، ١٢ .

(٧) انظر : أحمد زكي صفوت ، جمهرة خطب العرب ، القاهرة : مكتبة الخليلي ، ط ٢ ، ١٩٦٢ ، ج ١ ، ص ٢٢٠ وانظر

بعض الروايات التي لوردها ابن سعد في طبقاته الكبرى بهذا الخصوص ، بيروت : دار الكتب العلمية ، ط ١ ،

١٤١٠هـ / ١٩٩٠ ، ج ٣ ، ص ص ٢٤٣ - ٢٤٦ .

﴿وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون﴾^(١) وفي الحديث النبوي "ما أكل أحد طعاما قط خيرا من أن يأكل من عمل يده ، وإن نبي الله داود عليه السلام كان يأكل من عمل يده"^(٢) ، وفي آخر "لئن يختطب أحدكم حزمة علي ظهره خير من أن يسأل أحدا ، فيعطيه أو يمنعه"^(٣) ، والالتزام بقيمة أداء الزكاة التي قرنها الله تعالى بالصلاة في أكثر من آية^(٤) ، وعدّها النبي صلى الله عليه وسلم من أركان الاسلام الخمسة في حديث (بني الاسلام علي خمس، علي ان يعبد الله ويكفر بما دونه ، وإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة وحج البيت وصوم رمضان)^(٥) والالتزام بقيمة الانفاق في سبيل الله ﴿وأنفقوا في سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم الي التهلكة﴾^(٦) وقد ورد في الحديث النبوي "يا بن آدم انك ان تبذل الفضل خير لك وان تمسكه شر لك ولا تلام علي كفاف وابدأ بمن تعول . واليد العليا خير من اليد السفلي"^(٧) ، والالتزام كذلك بقيمة احياء الموات واستزراع الارض . فالرسول صلى الله عليه وسلم يقول "من أحيا أرضا ميتة فهي له" وفي لفظ "من احاط حائطاً علي أرض فهي له"^(٨) ، ويقول في حديث آخر "من كانت له فضل أرض فليزرعها أو ليمنحها اخاه . فان ابى فليمسك أرضه" ، وفي رواية "فان لم يزرعها فليزرعها اخاه"^(٩) . يضاف الي ذلك الالتزام بقيمة القضاء علي احتكار الأرزاق والأقوات ، لقوله صلى الله عليه وسلم "لا يحتكر الا خاطيء"^(١٠) ، بقيمة تبادل المنافع والتكافل في المعاش التي أرسى دعائمها النبي صلى الله عليه وسلم بقوله "من كان معه فضل ظهر فليعد به علي من لا ظهر له . ومن كان له فضل زاد فليعد به علي من لا زاد له" قال الراوي "فذكر من أصناف المال ما ذكر ، حتي رأينا انه لاحق لأحد منا في فضل"^(١١) ، وما روي عن رب العزة "ان الله يقول

(١) سورة التوبة / الآية رقم ١٠٥ .

(٢) رواه البخاري عن القنم . انظر : ابن حجر ، مرجع سابق ، طبعة الكليات الازهرية ، ج ٩ ، ص ١٥٣ .

(٣) رواه البخاري عن أبي هريرة : انظر المرجع السابق ، نفس الطبعة ، ج ٩ ، ص ١٥٤ .

(٤) انظر مادة "زكو" في احمد فواد عبد الباقي ، المعجم للفهرس لالفاظ القرآن الكريم ، بيروت : مؤسسة جمال للطباعة ، د.ت ، ص ص ٣٣١-٣٣٢ .

(٥) رواه مسلم عن ابن عمر : انظر صحيح مسلم بشرح النووي ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ص ١٧٦-١٧٧ .

(٦) سورة البقرة / الآية رقم ١٩٥ .

(٧) رواه مسلم عن شاذ بن أبي امامة . انظر : صحيح مسلم بشرح النووي مرجع سابق ، ج ٧ ، ص ص ١٢٦-١٢٧ .

(٨) انظر الشوكاني ، نيل الارطار ، القاهرة : مكتبة الدعوة الاسلامية ، د.ت ، كتاب احياء الموات ، ج ٥ ، ص ٣٢ ،

والحديث رواه احمد وابو داود عن جابر وقد ذكر في هذا السياق أحاديث أخرى يستلها عن سعيد بن زيد وعائشة أم المؤمنين واسم بن مخرس .

(٩) الحديثان رواهما مسلم بشرح النووي ، مرجع سابق ، ج ١٠ ، ص ص ١٩٦-١٩٧ .

(١٠) رواه مسلم عن معمر بن عبد الله . انظر : المرجع السابق ، ج ١١ ، ص ٤٣ .

(١١) رواه مسلم عن أبي سعيد والخدري . انظر : المرجع السابق ، ج ١٢ ، ص ٣٣ .

يوم القيامة يا ابن آدم مرضت فلم تعدني قال : يارب كيف أعودك وانت رب العالمين قال : أما علمت أن عبدي فلانا مرض فلم تعده . أما تعلم أنك لو عدته لوجدتني عنده . يا ابن آدم : استطعمتك فلم تطعمني . قال : يارب وكيف اطعمك وأنت رب العالمين ؟ قال أما علمت انه استطعمك عبدي فلان فلم تطعمه . أما علمت أنك لو اطعمته لوجدت ذلك عندي . يا ابن آدم استسقيتك فلم تسقني . قال : يارب كيف اسقيك وأنت رب العالمين . قال استسقاك عبدي فلان فلم تسقه أما أنك لو سقيته لوجدت ذلك عندي " (١) ، يضاف الى الالتزام بالقيم السابقة الالتزام بقيمة الاحتساب ، وأن يكون للمحتسب دوره في الدولة الاسلامية ، علي ما فصل فقهاء السياسة الشرعية في ذلك.

- ومن صور النفع والفلاح العقيديين كذلك القوة في المواقف ووضوح الرؤية وكلاهما يتحصل من آثار المعية الالهية التي لا تحذل من اعتصم بها واقام عليها فالذي يعلم ﴿ ان القوة لله جميعا ﴾ (٢) ويعلم ﴿ أن الله هو الرزاق ذو القوة المتين ﴾ (٣) لا يساوره ريب في غلبة هذه القوة ، مهما تكاثفت قوي الأرض عليه ، خاصة وأن القرآن ينمي هذا اليقين بطرائق شتى ، ينمي بآثبات ﴿ ان الله يدافع عن الذين آمنوا ان الله لا يحب كل خوان كفور ﴾ (٤) ، يدافع عنهم بما شاء ، ويدفع عنهم ما يشاء ، وهو سبحانه حين ينسب الدفاع الى ذاته ، انما ينسبه بالطريقة التي ينسب بها كل الأمور المتعلقة بالانسان والحياة الى ذاته ، من خلال الأسباب المألوفة وغير المألوفة ، من خلال الايحاء بالرعاية الدائمة التي يمنحها الله لهم " (٥) وما يعلم جنود ربك إلا هو " (٦) وينمي بشدة الأزر والتثبيت في المواقف الابتلائية ، فاذا بها قوة دفع تصدي للفتن والمحن "ثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة، ويضل الله الظالمين ويفعل الله ما يشاء " (٧) يشتهم بكلمة الايمان المستقرة في الضمائر ، الثابتة في الفطرة ، المثمرة بالعمل الصالح المتجدد الباقي في الحياة ، ويشتهم بكلمات القرآن ، وكلمات الرسول صلى الله عليه وسلم وبوعده الحق بالنصر في الدنيا والفوز في الآخرة ، وكلها كلمات ثابتة صادقة حقة ، لا تتخلف

(١) رواه مسلم عن ابي هريرة . انظر : المرجع السابق ، ج ١٦ ص ١٢٥-١٢٦ .

(٢) سورة البقرة / الآية رقم ١٦٥ .

(٣) سورة النوريات / الآية رقم ٥٨ .

(٤) سورة الحجج / الآية رقم ٣٨ .

(٥) انظر : محمد حسين فضل الله ، في وحي القرآن ، مرجع سابق ، حلقة ١٣-١٦ ، ص ٨٠-٨٥ ؛ المراغي ،

مرجع سابق ، ج ١٧ ، ص ١٢٠-١٢١ .

(٦) سورة النور / الآية رقم ٣١ .

(٧) سورة ابراهيم / الآية رقم ٢٧ .

ولا تفرق بها السبل ولا يحبس أصحابها قلق ولا حيرة ولا اضطراب " (١) . وما أعظم نعمة الشيت حينما يقارن أهل الايمان ما بهم بما يصيب الظالمين الذين اتخذوا مع الله انداداً من ضلال وغواية - وهو سبحانه يله تصريف خلقه وتقلب قلوبهم - وما أخرج أهل الايمان الى الانطلاق من قاعدة ثابتة على أسس الحق في المضمون والحجة في الحق لئلا تهتز حياتهم من خلال اهتزاز قناعاتهم من أول ريح تهب علي فكرهم (٢) ، وينميه كذلك بعدم كفران السعي واجزال الجزاء الدنيوي والاخروي عطاءاً حساباً علي ما قدم للدين والأمة والناس ﴿فمن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا كفران لسعيه وانا له كاتبون﴾ (٣) . ان عدم كفران السعي لا يتأتى بأيمان عاطل خامد لا حياة فيه لا يعمل ولا يثمر ، أو بعمل منقطع لا اصل له وانما الذي يعيش الايمان موقفاً متجسداً ، لا انفعالاً طارئاً ، وكلمات سريعة استعراضية ، فسعي في سبيل الخير ، واكد الخط الصالح للحياة فلا كفران لسعيه ولا جحود عليه ولا نسيان لكل دقائقه وتفاصيله حتي ولو كانت صغيرة، فستكتب له (٤) .

وأخيراً يبقى من صور النفع والفلاح العقيدتين النصر في المواقع الجهادية ، وللجهاد أحكامه وفرائضه كما ان له قواعده ووجهاته وآدابه ، وما يهمنا في تناول أمر النصر في هذه المواقع توضيح العلاقة بين الالتزام العقيدي وتحقيق هذا النصر وهي علاقة قد تري بسيطة حال التعبير عنها لكنها مليئة بالمعاني حال البحث في مضمونها وقد عبر عنها القرآن بلغة أقرب الى لغة السنن والقوانين الضابطة لكل حركة تبغي نصرها من لدن الله تعالى بعد اخلاصها في التسليم بأنه ليس لها من دون الله من ولي ولا نصير، وأولي هذه السنن انه لا ناصر حقيقياً الا هو ، ولا غالب متفرداً سواه ﴿وما النصر الا من عند الله العزيز الحكيم﴾ (٥) ، وثانيها ان نصر الله ليس أي نصر انه خير نصر بل هو نعم النصر الذي يتفق ومقام الألوهية التي ليس كمثله شيء ﴿بل الله مولاكم وهو خير الناصرين﴾ (٦) ، ﴿واعتصموا بالله هو مولاكم فنعمة المولي ونعم النصير﴾ (٧) ، والثالثة ان نصر الله في خيره وفضلية نعمته علي ما سواها كاف لمن ينصره ، فلا يحتاج الي معية أخرى ،

(١) انظر : سيد قطب ، في ظلال القرآن ، مرجع سابق ، مجلد ٤ ، ص ٢٠٩٩ ؛ وانظر ايضاً : الطبري ، جامع البيان ،

مرجع سابق ، ج ٣ ، ص ٢١٣ ؛ سعيد حوى ، الأسس في التفسير ، مرجع سابق ، مجلد ٥ ، ص ص ٢٨٠٣-٢٨٠٧ .

(٢) انظر : محمد حسين فضل الله ، في وحي القرآن ، مرجع سابق ، حلقة ١٣-١٦ ، ص ص ١٢٨-١٣٠ .

(٣) سورة الانبياء / الآية رقم ٩٤ .

(٤) انظر : محمد حسين فضل الله ، في وحي القرآن ، مرجع سابق ، حلقة ١٣-١٦ ، ص ٢٩٣ وكذلك : الطبري ،

جامع البيان ، مرجع سابق ، ج ١٧ ، ص ٨٥-٨٦ ؛ سيد قطب ، في ظلال القرآن ، مرجع سابق ، مجلد ٤ ، ص ٢٣٩٧ ؛

سعيد حوى ، الأسس في التفسير ، مرجع سابق ، مجلد ٧ ، ص ص ٣٤٩٤-٣٥٠٢ .

(٥) سورة آل عمران / الآية رقم ١٢٦ .

(٦) سورة آل عمران / الآية رقم ١٥٠ .

(٧) سورة الحج / الآية رقم ٧٨ .

فمعية نصر الله هي حسبه ، لانها تعلوا علي أي معية ﴿وكفي بربك هاديا ونصيرا﴾^(١) ،
والرابعة أنه ما دامت معية نصر الله كافية وافية فليس ثمة غالب لها أو هازم ﴿ان ينصركم الله فلا
غالب لكم وان يخذلكم فمن ذا الذي ينصركم من بعده﴾^(٢) ، والخامسة أن من ينشد نصر الله
-وقد علم السنن السابقة ووعاها ورعاها- لابد أن ينصر الله بما شرعه ، ولما شرعه ﴿ولينصرون
الله من ينصره ان الله لقوي عزيز﴾^(٣) ، ﴿يا ايها الذين آمنوا ان تنصروا الله ينصركم ويثبت
اقدامكم﴾^(٤) ، والسادسة ان الله حينما ربط بين ارادة ادراك نصره ، وبين تقديم واجبات هذه
الارادة جعل ذلك حقا عليه ثابتا ودينا مقضيا ﴿وكان حقا علينا نصر المؤمنين﴾^(٥) ، وهل هناك
من هو أوفى بعهده من الله ، والسابعة أن هذا الحق في نصر المؤمنين كبه الله في لوحه المحفوظ
منذ الازل ليستمد ازليته من ازلية الخالق سبحانه، مهما تغيرت الأزمنة والأماكن ومهما تعاقبت
أجيال الجماعة المسلمة ﴿إنا لتنصر رسولنا والذين آمنوا في الحياة الدنيا ويوم يقوم الاشهاد يوم لا
ينفع الظالمين معذرتهم ولهم اللعنة ولهم سوء الدار﴾^(٦) ، ولفظ الكتابة صريح في قوله تعالى
﴿كتب الله لأغلبن أنا ورسلي إن الله قوي عزيز﴾^(٧) .

إن كل سنة من هذه السنن تحتاج وقفات مستفيضة ، والمقام لا يتسع لذلك وحسبنا في
تعليق صغير عليها القول بأن النصر لا يتحقق إلا في بيئة جهادية يمتحن فيها الايمان واهله ، ويتدافع
فيها الحق والباطل كي يعلو الحق ، وينهب الباطل جفاء بعلو هذه السنن السبع وامثالها ، والقرآن
الكريم عندما اورد قوله تعالى ﴿اذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وان الله علي نصرهم لقدير الذين
اخرجوا من ديارهم بغير حق الا ان يقولوا ربنا الله ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت
صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا ولينصرون الله من ينصره ان الله لقوي
عزيز﴾^(٨) ، انما ينبها الي ان البيئة الجهادية اذا كانت عاقبتها هزيمة الظالم وانتكاسه فانها أي
الهزيمة -لا يحققها بمعية الله- من تكاسل بدعوة التوحيد أو تكاسل عنها ، وجلس في استرخاء
ينتظر أن ينزل عليه النصر سهلا هينا رخيصة بلا عناء أو ثمن لمجرد أنه يقيم الصلاة ويرتل القرآن
ويتوجه الي الله بالدعاء كلما مسه اذي ، أو وقع عليه اعتداء انما يتحقق النصر بدفع ظلم المعتدي
ودفعه حفاظا على شرع الله وشعائره وعباداته ، كي لا تنقطع حقيقة الايمان في الكون ، ولذلك

-
- (١) سورة الفرقان / الآية رقم ٣١ .
(٢) سورة آل عمران / الآية رقم ١٦٠ .
(٣) سورة الحج / الآية رقم ٤٠ .
(٤) سورة محمد / الآية رقم ٧ .
(٥) سورة الروم / الآية رقم ٤٧ .
(٦) سورة غافر / الآيتان رقم ٥١ ، ٥٢ .
(٧) سورة المجادلة / الآية رقم ٢١ .
(٨) سورة الحج / الآيتان رقم ٣٩ ، ٤٠ .

نزل الاذن بالقتال "اذن للذين يقاتلون" في سورة الحج ايدانا بانتقال الجهاد في عصر النبوة من طور موعظة اللسان والقلب وكف الاذي بوسائل لا تلاحم عضويا فيها ، الي طور الدفع المادي بالقوة بعد ان استتبت اسبابه ، فيما حل بالمسلمين من ظلم وعدوان، وما اضطروا اليه من مفارقة اكرامية للأهل والديار والاموال ، بلا ذنب اقترفوه "إلا ان يقولوا ربنا الله" كما ورد في القرآن الكريم^(١) .

المطلب الثالث : الانفلات من العقيدة والفساد الدولة وتقويض حركتها :

فكما ان للالتزام بالعقيدة مبشرات في النفع والفلاح - بمعانيهما الواسعة كما سبقت الاشارة، فان للانفلات من العقيدة أو التفلت منها - أي كانت صورته - نذره في افساد الدولة ، وهذه النذر لا تأتي علي غمط واحد في احداث آثارها علي حركتها - أي الدولة - داخليا وخارجيا:

١ - فهناك الاهلاك بالظلم - نقيض العدل - الذي توضع به الأمور في غير مواضعها حيث اختلال الموازين واضطراب المقاييس ومن ورائهما اعتلال السيرة وهضم الحقوق جورا واستبدادا وباطلا وكل ذلك - مع الاصرار عليه - يقود في النهاية الي الاهلاك والتضييع ، وان تأخرا قليلا أو كثيرا، فذلك الاستنراك والامهال من الله ﴿وَأْمَلِي لَهُمْ أَنْ كَيْدِي مَتِينٌ﴾^(٢) ، ﴿فَأْمَلَيْتُ لِلْكَافِرِينَ ثُمَّ أَخَذْتَهُمْ فَكَيْفَ كَانَ نَكِيرِ﴾^(٣) ، ﴿وَكَأَيِّنْ مِنْ قَرْيَةٍ أَمَلَيْتُ لَهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ ثُمَّ أَخَذْتُهَا وَالْيَاصِيرِ﴾^(٤) ويؤيد ذلك ما روي في الحديث النبوي "ان الله عز وجل يملئ للظالم فاذا اخذه لم يفلته"^(٥) ، والاهلاك -صاحبه املاء واستتراج أم لم يصاحبه - ميزان العدل الالهي في الظالمين لان الله لا يهلك العادلين الصالحين "وما كان ربك ليهلك القرى بظلم واهلها مصلحون"^(٦) ، وفي الآية الأخرى ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ مَهْلِكُ الْقُرَى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمَمٍ رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَمَا كُنَّا مَهْلِكِي الْقُرَى إِلَّا وَاهِلَهَا ظَالِمُونَ﴾^(٧) .

(١) انظر في هذا الصدد ما ورد في تفاسير الطبري ، جامع البيان ، مرجع سابق ، ج ١٧ ، ص ص ١٧٤-١٧٨ ؛

الزمخشري ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٢٣ ؛ المراغي ، مرجع سابق ، ج ١٧ ، ص ص ١٢٠-١٢١ ؛ محمد حسين فضل الله ،

في وحي القرآن ، مرجع سابق ، حلقة ١٣-١٦ ، ص ص ٨٠-٨٥ .

(٢) سورتا الاعراف / الآية رقم ١٨٣ ، القلم / الآية رقم ٤٥ .

(٣) سورة الحج / الآية رقم ٤٤ .

(٤) سورة الحج / الآية رقم ٤٨ .

(٥) رواه مسلم عن نبي موسى . انظر : صحيح مسلم بشرح النووي ، مرجع سابق ، ج ١٦ ، ص ١٣٧ .

(٦) سورة هود / الآية رقم ١١٧ .

(٧) سورة القصص / الآية رقم ٥٩ .

والإهلاك أخذ شديد ﴿و كذلك أخذ ربك إذا أخذ القرى وهي ظالمة إن أخذهم شديد﴾^(١) ، فكل ظالم لنفسه أو لغيره ، بكفره بالله وإشراكه غيره ، وتكذيب رسله مستوجب الأخذ الموجه شديد الإيجاع ، قال الطبري (وهذا من الله تحذير لهذه الأمة أن يسلكوا بمعصيتهم طريق من قبلهم من الأمم الفاجرة فيحل بهم ما حل بهم من المثالات)^(٢) ، والإهلاك أيضا قصم للقوي ، وكسر شديد ينهب بعافيتها وجبروتها ﴿وكم قصمنا من قرية كانت ظالمة وانشأنا بعدها قوما آخرين﴾^(٣) ، والقصم أشد حركات القطع وهو يوحى بقوة التدمير والتعطيم ، والتعبير بالقصم فيه أيضا إشارة إلى شدة الإهلاك لأن القصم أقطع من الكسر^(٤) ، والإهلاك أخذنا أو قصمنا له ميقات يوم معلوم لا يخلفه الله ولا يؤخره عن الظالمين ، مهما استطالوا أو اخذهم طول الأمل ، أو استبد بهم الاعتزاز والغفلة عن سوء العقاب "وتلك القرى اهلكناهم لما ظلموا وجعلنا لمهلكهم موعدا"^(٥) ، فالقرون من عاد وثمود وأصحاب الأيكة أهلكهم الله لما ظلموا فكفروا بالله وآياته ، وجعل لمهلكهم أجلا حين بلغوه جاءهم عذاب الله فأهلكهم به وكذلك الحال في المشركين من بعدهم لا تخطئهم سنة الله في الذين خلوا من قبلهم^(٦) ، وعندما يحل هذا الموعد سيعرف الظالمون مآلهم "وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون"^(٧) ، وهو منقلب سوء وإهلاك ، أخبر عنه النبي صلى الله عليه وسلم في حديثه "من ظلم قيد شبر من الأرض طوقه من سبع أرضين"^(٨) وحديثه الآخر "اتقوا الظلم فإن الظلم ظلمات يوم القيامة"^(٩)

(١) سورة هود / الآية رقم ١٠٢ .

(٢) انظر : الطبري ، جامع البيان ، مرجع سابق ، ج ١٥ ، ص ٤٧٤ . وكذلك : الخشوي ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٤٢٧ ؛ المراغي ، مرجع سابق ، ج ١٢ ، ص ص ٨٢-٨٣ ؛ سيد قطب ، في ظلال القرآن ، مرجع سابق ، مجلد ٣ ، ص ص ١٩٢٧-١٩٢٨ ؛ سعيد حوي ، الأسس في التفسير ، مرجع سابق ، مجلد ٥ ، ص ص ٢٦٠١-٢٦٠٢ .

(٣) سورة الانبياء / الآية رقم ١١ .

(٤) انظر : الطبري ، جامع البيان ، مرجع سابق ، ج ١٧ ، ص ٧ ؛ المراغي ، مرجع سابق ، ج ١٧ ، ص ص ١٢-١٣ ؛ سيد قطب ، في ظلال القرآن ، مرجع سابق ، مجلد ٤ ، ص ٢٣٧٠ ؛ سعيد حوي ، الأسس في التفسير ، مرجع سابق ، مجلد ٧ ، ص ٣٤٣٤ .

(٥) سورة الكهف / الآية رقم ٥٩ .

(٦) انظر : الطبري ، جامع البيان ، ج ١٥ ، ص ٢٧٠ ؛ المراغي ، مرجع سابق ، ج ١٥ ، ص ص ١٧٠-١٧١ ؛ سيد قطب ، في ظلال القرآن ، مرجع سابق ، مجلد ٤ ، ص ٢٢٧٦ ؛ سعيد حوي ، الأسس في التفسير ، مرجع سابق ، مجلد ٦ ، ص ٣٣٠١ .

(٧) سورة الشعراء / الآية رقم ٢٢٧ .

(٨) رواه مسلم عن عائشة أم المؤمنين . انظر : صحيح مسلم بشرح النووي ، مرجع سابق ، ج ١١ ، ص ٥٠ .

(٩) رواه مسلم عن جابر بن عبد الله . انظر : المرجع السابق ، ج ١٦ ، ص ١٣٤ .

٢ - وهناك اذهاب الأمن والسقوط في الاضطراب وعدم الاستقرار ، فالتفلت العقيدي يفسد أمن الوجود السياسي من نواح عديدة ، من حيث يقود اضطراب الحياة بفقد الحد الفاصل بين عقيدة الجماعة وبين ما عداها ويؤدي الى الاعتداء علي نداء الفطرة الى التوحيد والميل بها الى الاعوجاج والتخبط والوقوع في تعدد الوجهات الضالة ، ويفسد أساس الالتزام السياسي بتأليه السلطة ، والتحويل علي القوة كأساس للشرعية ، ويطغي التشريع البشري ويحول أساس القدوة ويزيد دور الوسيط المفسد في العلاقة السياسية ، ويعدد مصادر الانتماء السياسي بما يستتبعه من تنازع واستنزاف للطاقت ارضاء لهذا التعدد المتناقض ، ويؤول الى الاستضعاف في الارض ، ويقطع خط الوراثة في الارض ويشوه المقصد الشرعي من الاستخلاف، ويحرف مقاصد الابتلاء بسوء فهم سنن الله في خلقه ، والتعامل مع الابتلاء بلغة المصالح الدنيوية النفعية الضيقة ، والقنوط من رحمة الله ، والتواكل والدعوة الى الاسترخاء، والفهم الخاطيء للقدر ، وكل هذه النواحي تمت معالجتها بتفصيل في موضع آخر ^(١) .

٣ - وهناك ضيق المعاش وضنكها ، فالدولة حين تجعل عقيدة التوحيد خلف ظهرها ، وتسليخ انتماءها منها ، كأنما تعلق استغنائها بتفلتها هذا عن عطاء هذه العقيدة وخيرها الذي ينسب علي أساس "ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين" ، وهو استغناء اعمي قد يعمر طويلا لكنه باليقين لن يعمر ابدا ، اذ لا يلبث ان يصير هباء مشورا ليس من ورائه سوي الجوع والخوف ^(٢) وضرب الله مثلا قرية كانت آمنة مطمئنة يأتيها رزقها رغدا من كل مكان فكفرت بأنعم الله فأذاقها الله لباس الجوع والخوف بما كانوا يصنعون ^(٣) وهو مثل - رغم ان بعض المفسرين اختلفوا في تحديد القرية المذكورة في الآية ، وهل هي مكة ، أم المدينة ، أم غيرهما - تظل عبرته قائمة وعظته شاهدة علي سنة الله في كل جماعة أو دولة تنكب طريق الايمان ، وتختار طريق الكفر بالله وارتكاب المعاصي ^(٤) ، وما أصدق التعبير القرآني وابلغه في لفظ "لباس" الذي يوحى بأن خلع لباس الايمان اذا يخلع معه لباس الاطعام والأمن فان ارتداء لباس الكفر والشرك هو في نفس الوقت ارتداء لللباس آخر هو الجوع والخوف ، وكما أن لباس الايمان يشتمل الفرد والجماعة والدولة بالاطعام والأمن كما يشتمل اللباس لابس ، فكذلك لباس نقيض الايمان يشتمل من لابس بنقيض هاتين النعمتين ، أن الله تعالى الذي امن علي قريش بهما ليقم عليها الحجة في نفع الايمان لأصحابه ^(٥) ، ينعي في هذه الآية عليها وعلي أمثالها ما يترتب علي كفران نعم الله ، انه ضنك المعيشة الذي يورث الشقاء والضلال ، في قوله تعالى ﴿ومن اعرض عن ذكرى فان له معيشة

(١) انظر : مصطفى منجود، الأبعاد السياسية للأمن في الاسلام ، مرجع سابق، ص ١٨٦-١٩٥ .

(٢) سورة النحل / الآية رقم ١١٢ .

(٣) انظر : القرطبي ، مرجع سابق ، ج ١٠ ، ص ١٩٤ .

(٤) في آيات سورة قريش رقم ٤، ٣، ٢، ١ .

ضنكا ونحشره يوم القيامة اعمي ﴿١﴾ ، والضنك الشدة والضيق ، ضنك الانقطاع عن الاتصال بالله ، والاطمئنان الي حماء ، ضنك الحيرة والقلق والشك ، ضنك الحرص والحد ، ضنك الجري وراء بارقة المطامع والحسرة علي ما يفوت ﴿٢﴾

ويقوي من هذا الضنك ما يلزمه من مضادات القيم التي يرفعها الايمان لتصادق ومنها الانغمس في الترف المفسد "واذا اردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا" ﴿٣﴾ ، وقد اورد ابن خلدون فصلا في مقدمته ربط فيها بين حصول الترف في الدولة واقبلها علي الوهن سماه " في انه اذا تحكمت طبيعة الملك من الانفراد بالمجد وحصول الترف والدعة اقبلت الدولة علي الهزم "وبين وجه ذلك وكيفية حدوثه" ﴿٤﴾ ، ومن هذه المضادات الاسراف في المعاش بلا وعي أو بصيرة ، والله سبحانه الذي جعل من صفات عباد الرحمن "والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما" ﴿٥﴾ هو نفسه الذي قضي "ان الله لا يهدي من هو مسرف كذاب" ﴿٦﴾ ، وفي الحديث النبوي "كلوا واشربوا والبسوا وتصدقوا في غير اسراف ولا مخيلة" ﴿٧﴾ وقال ابن عباس (كل ماشئت واشرب ماشئت ، ما أخطأتك اثنتان سرف أو مخيلة) ﴿٨﴾ ، ومن المضادات كذلك البخل والشح في الانفاق وآداء الزكاة والصدقات "ولا يحسبن الذين ييخلون بما آتاهم الله من فضله هو خيرا لهم بل هو شر لهم سيطوقون ما بخلوا به يوم القيامة والله ميراث السماوات والارض والله بما تعملون خبير" ﴿٩﴾ ، "واما من بخل واستغني وكذب بالحسني فسنيسره للعسري" ﴿١٠﴾ ، وفي الحديث النبوي "واتقوا الشح فان الشح أهلك من كان قبلكم ، حملهم علي أن سفكوا دماءهم واستحلوا محارمهم" ﴿١١﴾ ، ومن المضادات الاحتكار الذي يضيق الحياة علي فئة من الناس لمصالح دنيوية تستأثر بها فئة

(١) سورة طه / الآية رقم ١٢٤ .

(٢) انظر ما لورده الطبري ، جامع البيان ، مرجع سابق ، ج ١٦ ، ص ٤٥ ؛ المراغي ، مرجع سابق ، ج ١٦ ، ص ١٦٠-١٦١ ؛ سيد قطب ، في ظلال القرآن ، مرجع سابق ، مجلد ١ ، ص ٣٥٥ ؛ سعيد حوي ، الأسس في التفسير ، مرجع سابق ، مجلد ٧ ، ص ص ٣٤٠٧-٣٤٠٨ .

(٣) سورة الاسراء / الآية رقم ١٦ .

(٤) انظر مقلعة ابن خلدون ، بيروت : دار احياء التراث العربي ، د. ت ، ص ص ١٦٨-١٧٠ .

(٥) سورة الفرقان / الآية رقم ٦٧ .

(٦) سورة غافر / الآية رقم ٢٨ .

(٧) رواه البخاري . انظر : فتح الباري ، مرجع سابق ، طبعة الكليات الازهرية ، مرجع سابق ، ج ٢٢ ، ص ص ٣-٤ .

(٨) انظر نفس المرجع السابق .

(٩) سورة آل عمران / الآية رقم ١٨٠ .

(١٠) سورة الليل / الايات رقم ٨ ، ٩ ، ١٠ .

(١١) رواه مسلم عن جابر بن عبد الله . انظر : صحيح مسلم بشرح النووي ، مرجع سابق ، ج ١٦ ، ص ١٣٤ .

أخري ، ويشيع حوا من الحرص والآثرة والبغضاء والصراع والصلام وقد سبق ان اوردنا قول النبي صلى الله عليه وسلم "لا يحتكر الا خاطيء" ، كما ان من هذه المضادات القنوط عند الابتلاء بتضييق الرزق "فأما الانسان اذا ما ابتلاه ربه فأكرمه ونعمه فيقول ربي أكرمن ، وأما اذا ما ابتلاه فقدر عليه رزقه فيقول ربي اهانن " (١) .

ويضاف الي المضادات السابقة التواكل وترك العمل ﴿كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون﴾ (٢) ، وقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم ذوي قرباه عن الاتكال علي قرابتهم منه وحثهم علي العمل الصالح في الدنيا لينفعهم في الآخرة لأنه لن يغني عنهم من الله شيئا يوم الحساب فغيرهم من بقية المسلمين اولي بالاستجابة لما نهى عنه النبي صلى الله عليه وسلم قال ابو هريرة لما نزلت هذه الآية "وانذر عشيرتك الاقرين . . . " ، دعا رسول الله صلى الله عليه قريشا فاجتمعوا فعم وخص فقال: يا بني كعب بن لؤي ، انقلوا أنفسكم من النار . يا بني مرة بن كعب انقلوا أنفسكم من النار . يا بني عبد شمس انقلوا أنفسكم من النار . يا بني عبد مناف انقلوا أنفسكم من النار . يا بني هاشم انقلوا أنفسكم من النار . يا بني عبد المطلب انقلوا أنفسكم من النار . يا فاطمة انقذي نفسك من النار فاني لا املك لكم من الله شيئا غير أن لكم رحما سأبلها بيلها " (٣) . وقد علق الامام النووي علي الحديث بقوله "معناه لا تكلوا علي قرايتي فاني لا اقدر علي دفع مكروه يريده الله تعالي بكم " (٤) .

ومما يزيد من ضنك المعيشة بفعل التفلت العقيدي - اضافة الي ما سبق - البطر وعدم القناعة بما تحت اليد ﴿وكم أهلكنا من قرية بطرت معيشتها فتلك مساكنهم لم تسكن من بعدهم الا قليلا وكنا نحن الوارثين﴾ (٥) رغم ان من علامات الفلاح في الدين والدنيا الايمان والرزق والكفاف ، والقناعة ، كقول النبي صلى الله عليه وسلم "قد افلح من اسلم ورزق كفافا ومتعه الله بما آتاه " (٦) . ويبقي من مضادات القيم التي تزيد ضنك المعيشة نقمة كفران النعمة بنسبتها الي غير الله والادعاء الكاذب بأنها صناعة كسب اليد كدأب قارون الذي آتاه الله من خزائن فضله الكثير "إن قارون كان من قوم موسى فبغى عليهم وآتيناه من الكنوز ما إن مفاتحه لتنوء بالعصبة اولي القوة " (٧) ، ورغم نصيح المخلصين له من قومه "لا تفرح أن الله لا يحب الفرحين

(١) سورة الفجر / الايتان رقم ١٥ ، ١٦ .

(٢) سورة الصف / الآية رقم ٣ .

(٣) رواه مسلم . انظر : صحيح مسلم بشرح النووي ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٧٩ .

(٤) انظر : المرجع السابق ، ج ٢ ، ص ٨٠ .

(٥) سورة القصص / الآية رقم ٥٨ .

(٦) رواه مسلم والترمذي وغيرهما عن ابن عمرو . انظر : الحافظ بن حجر ، مختصر الترهيب والترغيب للترمذي ،

الاسكندرية : دار الدعوة ، د.ت ، ص ٦٥ .

(٧) سورة القصص / الآية رقم ٧٦ .

وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا واحسن كما احسن الله اليك ولا تبغ الفساد في الارض إن الله لا يحب المفسدين" (١)، الا انه اخذته العزة بالاثم فقال "إنما أوتيته علي علم عندي" (٢)، وتمادي في غيه واصله وغروره "فخرج علي قومه في زيته" (٣) فافتن به ضعفاء الايمان "قال الذين يريدون الحياة الدنيا يا ليت لنا مثل ما أوتي قارون إنه لنو حظ عظيم" (٤)، فحاق به ما أفسد وكانت عاقبته خسرا "فخسفنا به وبداره الأرض فما كان له من قوة ينصرونه من دون الله وما كان من المنتصرين" (٥).

هذه المضادات وأشباهاها - التي عرضنا لها بإيجاز يتفق ومقام العرض لا تعلو أن تكون في الحقيقة سوي بعض المعاصي أو الذنوب التي تنهب بالأرزاق وتقطع الخيرات ، ما لم يكن هناك اقلاع عنها بل قد تنهب في النهاية بأسس الجماعات والدول كما فعل الله بالأمم والقرون السابقة . وقد قص القرآن الكريم طرفا من ذلك في قوله تعالى ﴿ألم يروا كم أهلكنا قبلهم من قرن مكناهم في الأرض ما لم نمكن لكم وأرسلنا السماء عليهم مدرارا وجعلنا الأنهار تجري من تحته فأهلكناهم بذنوبهم وأنشأنا من بعدهم قرنا آخرين﴾ (٦).

٤ - وهناك التردّي في التخطيط التشريعي الذي يعتبره الاسلام النتيجة اللازمة لكل عدول عن الالتزام به ، وكل تفلت من أحكامه ذلك أن الاستغناء بأي التزام غيره والتسليم له بالتحكم في تحديد ما يجوز للدولة أن تسلكه في تعاملها الداخلي والخارجي ، وما لا يجوز ، يعني أن الاستغناء يمثل هذا الالتزام غير الايماني قد استتبعه في الحقيقة استغناء بتشريع غير ايماني أيضا ، والاسلام يبرأ من هذا ويتبرأ منه ، لأنه ينطوي علي رفض لحاكمية تشريعه في الحياة ، والاعتراف بسيادة تشريع آخر عليه والاسلام لا يضمن حياة هذا هو موقفها من تشريعه الاستقامة في المنهج أو الانضباط في الحركة بقدر ما يعدها بالضلال والغواية فتتردي في خبط عشواء مهما اختلق لها البشر من تشريعات واجراءات لرأب صدعها أو اخراجها من هذا العثار "فان لم يستجيبوا لك فاعلم أنهم يتبعون أهواءهم ومن أضل ممن اتبع هواه بغير هدي من الله إن الله لا يهدي القوم الظالمين" (٧) ، والضلالة والغواية ليسا طريق المؤمنين بل هما طريق الشيطان ، أيا كان التسبب فيهما ، وشتان

(١) سورة القصص / الايتان رقم ٧٦ ، ٧٧ .

(٢) سورة القصص / الآية رقم ٧٨ .

(٣) سورة القصص / الآية رقم ٧٩ .

(٤) سورة القصص / الآية رقم ٧٩ .

(٥) سورة القصص / الآية رقم ٨١ .

(٦) سورة الانعام / الآية رقم ٦٠ وانظر ما نقل بشأن هذه الآية في : الطبري ، جامع البيان ، مرجع سابق ، ج ١١ ،

ص ٢٦٣ ؛ سيد قطب ، في ظلال القرآن ، مرجع سابق ، مجلد ٢ ، ص ١٠٣٧ ؛ محمد حسين فضل الله ، في وحي القرآن ،

مرجع سابق ، حلقة ٩-١٢ ، ص ٢٢ .

(٧) سورة القصص / الآية رقم ٥٠ .

بين ملامح الطريقين ، ومقاصدهما ، وعاقبتهما "ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ومن يشرك بالله فقد ضل ضللا بعيدا . إن يدعون من دونه إلا أنا وإن يدعون إلا شيطانا مريدا لعنه الله . وقال لا تأخذن من عبادك نصيبا مفروضا . ولأضلنهم ولأمنينهم ولأمرنهم فليستكن آذان الانعام ولأمرنهم فليغيرن خلق الله ومن يتخذ الشيطان وليا من دون الله فقد خسر خسرانا ميئا . يعلمهم ويمحنهم وما يعلمهم الشيطان إلا غرورا . أولئك مأواهم جهنم ولا يخرجون عنها محيصا . والذين آمنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبدا وعد الله حقا ومن أصدق من الله قيلا ﴿^(١)﴾ .

والاسلام حينما وقف من هذا التفريط التشريعي موقفا صريحا قوامه اسقاط منطقته ورفضه والتهديد من اتبعه ، والتحذير من التعامل به انما اراد أن يسد منافذ المفاصد التي يستبطنها هذا التفريط لأنه من ناحية اولي تفريط الخروج علي مقتضى الدين الصحيح فالاستغناء الجزئي عن تشريع الاسلام اذ يفترض القبول بمجاورة تشريع آخر له ، أو مجاورته لهذا التشريع الآخر ، يعني أن هناك إيمانا وعملا ببعض ما أنزل الله من أحكام وتركها لبعضها الآخر ، وذلك النهج المزدوج مردود في الاتباع رده الله من قبل بني اسرائيل ﴿أفتمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فما جزاء من يفعل ذلك منكم إلا خزي في الحياة الدنيا ويوم القيامة يردون إلى أشد العذاب وما الله بغافل عما تعملون﴾ ^(٢) ، والاستغناء الكلي عن تشريع الاسلام اذ يقتضي اسقاط هذه المجاورة كلية يعني أن دائرتي الإيمان والعمل في الوجود السياسي قد خلتا من كلمة التوحيد وحكمه ، وذلك ايضا منهج مردود في الاتباع ، وبحسب اناس هذا موقفهم من سوء العاقبة أن تخلع عليهم أوصاف الكفر والظلم والفسق ، في قوله تعالى ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾ ^(٣) ، وقوله تعالى ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون﴾ ^(٤) ، وقوله تعالى ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون﴾ ^(٥) ، وقد ضرب النبي صلى الله عليه وسلم مثلا لحال الذين يستغنون بمنهج الله وشرعه وحال الذين يستغنون عنهما ، في حديثه الجامع "مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم كمثل الغيث الكثير أصاب أرضا ، فكان منها نقية قبلت الماء ، فأنبتت الكلأ والعشب الكثير وكانت منها أخاذات أمسكت الماء فنفع الله بها الناس فشربوا وسقوا وزرعوا . وأصاب منها طائفة أخرى إنما هي قيعان لا تمسك ماء ، ولا تنبت

(١) سورة النساء/ الايات رقم ١١٥، ١١٦، ١١٧، ١١٨، ١١٩، ١٢٠، ١٢١، ١٢٢ .

(٢) سورة البقرة / الآية رقم ٨٥ .

(٣) سورة المائدة/ الآية رقم ٤٤ .

(٤) سورة المائدة / الآية رقم ٤٥ .

(٥) سورة المائدة / الآية رقم ٤٧ .

كلأ، وذلك مثل من فقه في دين الله ، ونفعه ما بعثني الله به ، فعلم وعلم ، ومثل من لم يرفع بذلك رأسا ولم يقبل هدي الله الذي أرسلت به " (١) .

ولأنه من ناحية ثانية تفريط تبديل الكفر بالايمن من حيث تفضيل ما لم يشرع الله، علي ما ارتضاه من تشريع ، وهو الضلال الذي يؤدي الي ارتياد السبل المعوجة غير القويمة كما سبق ، والبعد عن سواء السبيل "ومن يتبدل الكفر بالايمن فقد ضل سواء السبيل" (٢) ، والتعبير في قوله تعالى "فقد ضل سواء السبيل" نهاية في التبكيت والتشنيع لمن ظهر له الحق ، فعدل عنه الي الباطل، وأنه اضحى كمن كان علي وضح الطريق فتاه فيه ، كما ان الآية تعبر عن من ترك الثقة بالايات البينة ويطلب غيرها تعتا وعنادا للنبي صلي الله عليه وسلم ، فقد اختار الكفر علي الايمان ، وحاد عن الحق ووقع في الضلال " (٣) ولأنه من ناحية ثالثة تفريط التحاكم الي عبادة ما دون الله ، وكل ما عبد غير الله وكل تشريع استمد مصدره من غير ما شرع ، يعد حسب التعبير القرآني تحاكما الي الطاغوت "ألم تر الي الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا الي الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالا بعيدا" (٤) والتحاكم الي الطاغوت يعني تعظيمه ، والصدور عن قوله والرضا بحكمه من دون الله رغم أمر الله بتكذيبه ، قال الطبري في تأويل معنى الجبت والطاغوت في قوله تعالى ﴿ألم تر الي الذين أتوا نصيبا من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت ويقولون للذين كفروا هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلا " (٥) . والصواب من القول في تأويل يؤمنون بالجبت والطاغوت ، أن يقال يصلقون بمعبودين من دون الله يجعلونهما من دون الله ويتخذونهما الهين ، وذلك أن الجبت والطاغوت اسمان لكل معظم بعبادة من دون الله ، أو طاعة أو خضوع له، كأنما ما كان ذلك للمعظم من حجر أو انسان أو شيطان وإذا كان ذلك كذلك ، وكانت الأصنام التي كانت الجاهلية تعبدها كانت معظمة من دون الله ، فقد كانت جبوتا وطواغيت ، وكذلك الشياطين التي كانت الكفار تطيعها في معصية الله وكذلك الساحر والكاهن ، اللذان كان مقبولا منهما ما قالوا في أهل الشرك بالله " (٦) .

(١) رواه البخاري عن أبي موسى . وانظر : ما نقله ابن حجر في فتح الباري من تعليق علي هذا الحديث وشرحه ، مرجع سابق ، طبعة الكليات الأزهرية ، ج ١ ، ص ص ٢٧٤-٢٧٥ .

(٢) سورة البقرة / الآية رقم ١٠٨ .

(٣) انظر : المراغي ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ١٨٩ . وكذلك الطبري ، جامع البيان ، ج ١ ، ص ٩٤ ؛ الزمخشري ،

مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ص ٤٨٩-٤٩٨ ؛ سيد قطب ، في ظلال القرآن ، مرجع سابق ، مجلد ١ ، ص ١٠٢ ؛ سعيد حوي ،

الأساس في التفسير ، مرجع سابق ، مجلد ١ .

(٤) سورة النساء / الآية رقم ٦٠ .

(٥) سورة النساء / الآية رقم ٥١ .

(٦) انظر : الطبري ، جامع البيان ، مرجع سابق ، ج ٥ ، ص ص ٨٣-٨٤ .

ولأنه من ناحية رابعة تفريط الانحراف عن التشريع الإيماني بالليل الى سواء وهو ما يعده القرآن نوعاً من الالحاد في الدين في قوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخْفُونَ عَلَيْنَا﴾^(١) ، اذ الالحاد ميل عن الحق في حجة الله ، وأدلته ، تكذيباً وجحوداً بها ، وقد يكون بمعارضة المشركين القرآن باللفظ والصغير استهزاء به وقد يكون الالحاد بالكذب في آيات الله وقد يكون بمعاندتها وقد يقع بالشرك ، وأهل الالحاد لن يخفوا علي الله فهم مكشوفون لعلمه ، وهم مأخوذون بما حللوا مهما غلطوا والتورا وحسبوا انهم مفلتون من يد الله كما قد يفلتون بالمغالطة علي حساب الناس^(٢) ، ولذلك اعتبر الامام النووي أن من البدع الحسنة الواجبة - حيث أن البدعة هي كل شيء عمل غير مثال سابق - نظم أدلة المتكلمين للرد علي الملاحدة والمبتدعين وشبه ذلك واستثني هذا النمط من البدع من الحكم العام ، المتضمن في قول النبي صلى الله عليه وسلم " فان خير الحديث كتاب الله وخير الهدي هدي محمد ، وشر الأمور محدثاتها ، وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار " ^(٣) .

ولأن هذا التفريط من ناحية أخيرة تفريط التعدي لحدود الله والتجاوز للمعالم التي أمر بالانتهاء عندها ، ليس عند غيرها "تلك حدود الله فلا تعتلوها ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون" ^(٤) ، "تلك حدود الله ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه" ^(٥) ، فكل من يتجاوز ما شرع الله لعباده من شرائع فقد ظلم نفسه واضر بها من حيث لا يلري ، لأنه عرضها لبأس الله القائم علي حدوده يحرسها ويرعاها ، والي هذه المعاني يشير قول النبي صلى الله عليه وسلم "أيها الناس إن لكم معالم فاتوها الي معالمكم ، وإليكم نهاية فاتوها الي نهايتكم" ^(٦) ، وقوله في الحديث النبوي "إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها ، وحد حدوداً فلا تعتلوها ، وحرم أشياء فلا تنتهكوها ، وسكت عن أشياء رحمة لكم من غير نسيان فلا تبسوا عنها" ^(٧) .

(١) سورة فصلت / الآية رقم ٤٠ .

(٢) انظر: الطبري ، جامع البيان ، مرجع سابق ، ج ٤ ، ص ص ١٢٣-١٢٤ ؛ سيد قطب ، في ظلال القرآن ، مرجع سابق ، مجلد ٥ ، ص ٣١٢٦ .

(٣) رواه مسلم عن جابر بن عبد الله . وقد ذكر النووي "أن قوله صلى الله عليه وسلم كل بدعة ضلالة" عام مخصوص والمراد غلب البدع ، فالبدع خمسة اقسام ، واجبة ، ومنذوبة ، ومحرمة ، ومكروهة ، ومباحة " . انظر : صحيح مسلم بشرح النووي ، مرجع سابق ، ج ٦ ، ص ص ١٥٤-١٥٥ .

(٤) سورة البقرة / الآية رقم ٢٢٩ .

(٥) سورة الطلاق / الآية رقم ١ .

(٦) من احادي خطب النبي صلى الله عليه وسلم . اوردها الباقلائي ، اعجاز القرآن ، القاهرة: مكتبة الحلبي ، ط ٢ ، ١٣٩٨ ، ص ٤١ ؛ أحمد زكي صفوت ، جمهرة خطب العرب ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ١٥٢ .

(٧) رواه الدارقطني وغيره باسناد حسن عن ابي نعلبة الخثني . انظر شرح الحديث وطرق اسناده في: ابن رجب الحلبي ، جامع العلوم والحكم ، مرجع سابق ، ص ص ٢٦١-٢٧١ .

هـ - وهناك أخيراً - نتيجة الانفلات العقيدى - ابطاء النصر والابتلاء بالهزيمة ، فالدولة حين تتخذ لها مصيراً للهوية أو معيناً للتشريع خارج دائرة التوحيد وشرعته ، تكون قد اخرجت نفسها مما يعد به التوحيد ، وفي مقدمه ما يعد به العزة والنصر بالمعنى السالف ، فاذا ما ادهمت عليها الخطوب والدواهي وهي علي حالها من التفلت العقيدى - وجدت نفسها أمام أحد مسلكين ، إما الاغترار بقوتها وقدراتها ، والاقصاء علي ما في الوسع دون عون خارجي ، أو الالتجاء الي نصير ارضي آخر - دولة ، أو مجموعة من الدول ، أو هيئة أو تنظيم ، أو تحالف - فاذا ما دفع عنها البلاء وانجحت الخطوب رغم تفلتها العقيدى فذلك امهال الاستتراج ، الذي يعقبه الاخذ المؤلم ، والقصم الشديد علي ما ذكرنا ، اما اذا أبت الهزائم إلا أن تلازم حركتها ، فذلك امهال التوبة والاستغفار عسى أن تقوم الحركة وتستوي علي سواء التوحيد فتتزل عليها رحمت النصر تزي **﴿﴾** أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم مستهم البأساء والضراء وزلزلوا حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه متى نصر الله ألا أن نصر الله قريب **﴿﴾** (١) ، وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم في احدي خطبه قوله "الا ايها الناس توبوا الي ربكم قبل أن تموتوا وبادروا بالاعمال الصالحة قبل ان تشغلوا وصلوا الذي بينكم وبين ربكم بكثرة ذكركم له وكثرة الصلقة في السر والعلانية، ترزقوا وتزجروا وتنصروا" (٢) .

وتقلب الدولة بين كلا الحالين -رفع الهزيمة وابقائها - دون وعي أو مراجعة للذات ، يعني أن تفلتها العقيدى قد فوت عليها ضرورة العلم بسنة الله في ابطاء النصر وتداعي الهزائم ، فكما أن للنصر سنة فان للهزيمة ايضا سنتها ، التي لا تحيد عنها "فلن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا" (٣) وقد تواترت آيات القرآن الكريم وهي تعرض لها - أى السنن - واضحة لمن أراد أن يعتبر أو يتعظ ، ونذكر منها ستة ، السنة الأولى انه اذا اقتضت المشيئة الالهية الخزي والهزيمة لقوم أو جماعة أو دولة لانحرافها عن النهج التوحيدي فلا معقب لها **﴿﴾** وان يخذلكم فمض ذا الذي ينصركم من بعده **﴿﴾** (٤) واذا اراد الله بقوم سوءا فلا مرد له وما لهم من دونه من وال **﴿﴾** (٥) ، والسنة الثانية ان البغي والظلم مهما استطلالا، ومهما بلغ حجم وقهر القوة الأرضية التي يستندان اليها لن يفلت من أخذ الله وبأسه ، وعندنا لن تغني هذه القوة **﴿﴾** وما للظالمين من أنصار **﴿﴾** (٦) ، **﴿﴾** والظالمون ما لهم من ولي ولا نصير **﴿﴾** (٧) ، والسنة الثالثة ان الاغترار بالقوة مآله الهزيمة والتهلكة،

(١) سورة البقرة / الآية رقم ٢١٤ .

(٢) انظر البقلائي ، مرجع سابق ، ص ٤٠ ؛ أحمد زكي صفوت ، جبهة خطب العرب ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ١٥٣ .

(٣) سورة فاطر / الآية رقم ٤٣ .

(٤) سورة آل عمران / الآية رقم ١٦٠ .

(٥) سورة الرعد / الآية رقم ١١ .

(٦) سورة البقرة / الآية رقم ٢٧٠ ؛ المائدة / الآية رقم ٧٢ .

(٧) سورة الشورى / الآية رقم ٨ .

وكذلك مضت سنة الله في الاولين ، من النظم الفاسدة ، والعروش الظالمة ، كقوم عاد ﴿فأما عاد فاستكبروا في الارض بغير الحق وقالوا من اشد منا قوة أو لم يروا ان الله الذي خلقهم هو اشد منهم قوة وكانوا بآياتنا يجحدون . فأرسلنا عليهم ريحا صرصرا في ايام نحسات لنذيقهم عذاب الخزي في الحياة الدنيا ولعذاب الآخرة أخزى وهم لا ينصرون ﴾ ^(١) ، ومن جاء من بعده ﴿وقارون وفرعون وهامان ولقد جاءهم موسى بالبينات فاستكبروا في الارض وما كانوا سابقين فكلا أخذنا بذنبه فمنهم من أرسلنا عليهم حاصبا ومنهم من أخذته الصيحة ومنهم من حسفنا به الارض ومنهم من أغرقنا وما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون ﴾ ^(٢) ، والسنة الرابعة أن أسباب الهزيمة والسقوط مردها الي من وقع فيها ، فلا يلتمس المرض الا في نفسه ﴿أو لما اصابكم مصيبة قد اصبتم مثلها قلت اني هنا قل هو من عند انفسكم ان الله على كل شيء قدير ﴾ ^(٣) ، ولا يتبعه في غيره قبل ان يتبعه في مسلكه ﴿وما اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم ويعفو عن كثير ﴾ ^(٤) ، والسنة الخامسة ان ابتغاء الغلبة من غير طريق الايمان لا نفع في الحياة الدنيا فانه في الآخرة يصير ابتغاء في غير محله ﴿والذين تدعون من دونه لا يستطيعون نصركم ولا انفسهم ينصرون ﴾ ^(٥) ، ﴿واتخذوا من دون الله آلهة لعلهم ينصرون لا يستطيعون نصرهم وهم لهم جند محضرون ﴾ ^(٦) ، والسنة السادسة ان صرف الهزائم والمصائب ما دامت أسبابها راجعة الي ما اقترفته الأيدي من أخطاء اخطاء ومثالب ، منوط بازالة هذه الاسباب لو منوطة بعبارة أدق بتغيير البيئة المعتلة التي اوجدتها وافرزتها ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتي يغيروا ما بأنفسهم ﴾ ^(٧) فاذا ما ابطأ النصر ، أو عجزت القوة عن تحقيقه رغم التغيير واصلاح العوج - فذلك لا ينبغي ان يفتح علي الجماعة المؤمنة أبواب اليأس والقنوط ، وفي الحديث النبوي "المؤمن القوي خير واحب الي الله من المؤمن الضعيف وفي كل خير. احرص علي ما ينفعك ، واستعن بالله ولا تعجز ، وان اصابك شيء فلا تقل لو أني فعلت كان كذا وكذا ولكن قل قدر الله وما شاء فعل ، فان لو تفتح عمل الشيطان " ^(٨) ، فرمما كان لابطاء النصر وعجز القوة عن ادراكه حكمة آلهية هي في ذاتها من مقدمات التعجيل بالظفر والغلبة" ، فقد يطيء النصر لأن بنية الجماعة المؤمنة لم تنضج بعد، ولم يتم بعد تكاملها فلو نالت النصر حيثذ لفقدته وشيكا لعدم

(١) سورة فصلت / الايتان رقم ١٥ ، ١٦ .

(٢) سورة النكوت / الايتان رقم ٣٩ ، ٤٠ .

(٣) سورة آل عمران / الآية رقم ١٦٥ .

(٤) سورة الشوري / الآية رقم ٣٠ .

(٥) سورة الاعراف / الآية رقم ١٩٧ .

(٦) سورة يس / الايتان رقم ٧٤ ، ٧٥ .

(٧) سورة الرعد / الآية رقم ١١ .

(٨) رواه مسلم عن ابي هريرة . انظر: صحيح مسلم بشرح النووي، مرجع سابق، ج ١٦ ، ص ٢١٥

قدرتها على حمايته طويلا ، وقد يطيء حتى تبذل هذه الجماعة آخر ما في وسعها ، كي تبذله هينا رخيصة في سبيل الله ، وقد يطيء لتزيد الجماعة صلتها بالله ، وهي تعاني وتسلم وتبذل ، وهذه الصلة هي الضمانة الاولى لاستقامتها على المنهج بعد النصر ، عندما يتأذن الله به ، وقد يطيء لان الجماعة لم تتجرد بعد في جهادها لله ولدعوته ، والله يريد ان يكون جهادها في سبيله وحده وقد يطيء لان في الشر الذي تجاهله بقية من خير يريد الله ان يجرد الشر منها ليتمحض خالصا ، وينهب وحده هالكا ، وقد يطيء لأن الباطل الذي تحاربه الجماعة المؤمنة لم ينكشف زيفه للناس تماما فلو غلبه المؤمنون حيثذ فقد يجد له أنصارا من المخلوعين فيه ، لم يقتنعوا بعد بفساده وضرورة زواله ، فتظل له جنود في نفوس الابرياء ، الذين لم تنكشف لهم الحقيقة فيشاء الله أن يبقى الباطل حتى يتكشف عاريا للناس ، وقد يطيء النصر أخيرا لأن البيئة لا تصلح بعد لاستقبال الحق والخير والعدل الذي تمثله الجماعة المؤمنة ، فلو انتصرت حيثذ للقيت معارضة من البيئة لا يستقر لها معها قرار ، فيظل الصراع قائما حتى تهيا النفوس من حوله لاستقبال الحق الظافر ، ولاستبقائه " (١) .

المبحث الثاني : اختصاص ممارسة السلطة في الدولة الاسلامية :

وهو اختصاص يتعلق بمناط قيادة الدولة الاسلامية ، ومن له شرعية هذه القيادة ليكون واجهة الحركة السياسية للدولة داخليا وخارجيا ، وثمة اعتراف بين فقهاء المسلمين ومفكرهم السياسيين يكاد يصل الى الاتفاق على ان نصب امام للمسلمين هو ضرورة شرعية وعقلية معا ، ولهم اجتهاداتهم في بيان نواحي هذه الضرورة وأبعادها اذ استخرجوا من نصوص الشرع وأحكامه - قرآنا وسنة - أدلة على وجوب اتخاذ ولاية الأمر من المسلمين ، واستنبطوا من بديهيات العقل والحكمة براهين وحجج تؤكد استحالة استقامة أمر الدين والدنيا بلا وازع أو سلطان (٢) والفقهاء السياسي الاسلامي يتمتع ببراء كبير وواضح في التعبير عن له أمر القيادة وان اختلفت مسمياته

(١) انظر : سيد قطب ، في ظلال القرآن ، مرجع سابق ، مجلد ٤ ، ص ص ٢٤٢٤-٢٤٢٧ .

(٢) انظر بشأن الحديث عن الضرورة الشرعية والعقلية لوجود السلطة السياسية : الموردي ، الأحكام السلطانية ، القاهرة : مكتبة الحلبي ، ط ٣ ، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٧ ، ص ٥ ؛ ابو يعلى الحلبي ، الأحكام السلطانية ، القاهرة : مكتبة الحلبي ، الطبعة الثالثة ، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٧ م ، ص ٢١ ؛ ابن خلدون ، المقدمة ، مرجع سابق ، ص ١٩١-١٩٢ ؛ بدر الدين بن جماعة ، تحرير الأحكام في تدبير أهل الاسلام ، تحقيق د فؤاد عبد المنعم أحمد ، قطر : رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية ، الطبعة الثانية ، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م ، ص ص ٤٨-٥١ ؛ القلقشندي ، مآثر الانفاة في معالم الخلافة ، تحقيق عبد الستار احمد فراج ، الكويت : وزارة الارشاد والانباء ، ١٩٦٤ ، ج ١ ، ص ص ٢٩-٣٠ ؛ الجويني ، غياث الأمم في التياث الظلم ، تحقيق د. مصطفى حلمي و د. فؤاد عبد المنعم ، الاسكندرية : دار الدعوة ، ١٩٧٩ ، ص ص ١٦-١٨ ؛ ابن تيمية ، سياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية ، تحقيق محمد ابراهيم البناء ومحمد احمد عاشور ، القاهرة : دار الشعب ، ١٩٧١ ، ص ص ١٨١-١٩١ ؛ الطرطوشي ، سراج الملوك وبهامة ائمة المسبوك في نصيحة الملوك للغزالي ، القاهرة : للطبعة الازهرية المصرية ، ١٩٠١ ، ص ص ٤١-٤٢ .

أحيانا، فالخليفة، والامام، والسلطان، وأمير المؤمنين، والوالي، والوزير، والملك، وولي الأمر، والرئيس، والراعي، والقائد والمدير، والحاكم، إنما هي بعض الألقاب التي - رغم اختلاف الدلالات اللغوية والاصطلاحية بينها أحيانا - تعبر عن عنصر مهم سياسي تؤول إليه مقاليد تصريف الأمور السياسية في الدولة الإسلامية^(١) سواء ماتعلق منها بالداخل أو بالربط بعلاقات الخارج، ان السلطة السياسية هنا تصير بمثابة الواجهة الرئيسية التي تمثل الدولة الإسلامية في تفاعلاتها وتواصلها الحضاري مع غيرها، وبعبارة أدق انها جهة الخطاب الأولى في هذه الدولة، سواء كان الخطاب صادرا أو مرسلا اليها، وهي في كلا الحالين لابد أن تكون شرعية حتى تمثل الدولة الإسلامية مع الآخرين تمثيلا لا يقدح في التزاماتها حقوقا وواجبات، اما العصر الآخر فهو من تمارس عليه هذه الأمور من المحكومين، سواء كانت سياسته شرعية عادلة علو كانت سياسة غير شرعية ظالمة. ويستوقفنا في اختصاص ممارسة السلطة القضايا الأربع التالية:

المطلب الأول : شرعية السلطة:

وهذه الشرعية منوطة بسعي السلطة واجتهادها في أن تكون جديرة بخلافة النبوة - أيا كان مسماهما - في حراسة الدين وسياسة الدنيا به، وهو مقام الشهود الإيماني، كما سبق القول في تعريف مفهوم الدولة الإسلامية، ومن هذا المنطلق كانت لشرعية السلطة سماتها وابعادها.

فأما سماتها فيمكن تلخيصها في ست، انها شرعية عقيدية، فالسلطة يظل لها الاطر الشرعي ما دامت تلور منهجا وقيما وممارسة في ذلك التوحيد، كما أنها شرعية شاملة لا تقبل الانشطار أو التجزئة بين ما هو ديني وما هو غير ديني، أو بين ما هو سياسي وما هو اقتصادي، وما هو تشريعي، انها نسيج واحد متآلف تألف الدين الإسلامي، وهي كذلك شرعية دينية من حيث هي شرعية سياسية، انطلاقا من بدهية ان الدين سياسة والسياسة دين، وأيضا هي شرعية قيمية تلتزم بنمط قيمى يعلو القائمين بأمرها ويشكل ضابطا لفكر السلطة وحركتها، ثم إنها شرعية أمانة، أمانة الاستخلاف فيما فرضت فيه السلطة وتسأل عنه في الدنيا والآخرة، وأخيرا هي شرعية لا تنجزأ من حيث تلازم السلطة من مبتدأ قيامها وحتى استمرارها في قمة المحرم السياسي^(٢).

(١) انظر مضمون هذه الألقاب: سيف الدين عبد الفتاح، التجديد السياسي والخبرة الإسلامية نظرة في الواقع العربى المعاصر، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الاقتصاد - جامعة القاهرة، ١٩٨٧، ص ص ٥٠١-٥١٧. وانظر أيضا:

- Monzooruddim Ahmed, Key Concepts in the Quran, Islamic Studies, Vol.X June 1971, No.2, pp.84-88; Afzalur Rahman, Islam and The Way of life, London: The Muslims Schools Trust, 1980, PP.307 - 325.

(٢) تم تلور هذه السمات بشيء من التفصيل في موضع آخر: انظر مصطفى منجود، الأبعاد السياسية للأمن في الإسلام، مرجع سابق، ص ص ٢٢٠-٢٢٥ وانظر أيضا: د محمد طه بدوي "بحث في النظام السياسي الإسلامي ردا علي

وأما أبعادها أو عناصرها المتداخلة المتفاعلة الثلاثة ، أن تنتمي إلى منصب ولاية الأمر بطريق شرعي (شرعية الترشيح) ، وأن تستند إليها القيادة بطريق شرعي (شرعية البيعة) ، وأن تؤدي مهامها - حقوقاً وواجبات - بطريق شرعي (شرعية الممارسة) .

وشرعية الترشيح مضمونها أن يتولى أمر السلطة من هو أهل لها وفق شرائط وصفات أصل لها فقهاء المسلمين القلامي والمحدثين ، ويستدعي ذلك وفق رؤية الامام الماوردي وجود أهل للاختيار ، وآخرين للإمامة ، فأهل الاختيار هم المنوط بهم اختيار من هو أهل لولاية السلطة ، وقد اشترط فيهم العدالة الجامعة لشروطها والعلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها ، والرأي والحكمة المؤدين إلى اختيار من هو للإمامة أصلح وبتدبير الصالح أقوم وأعرف ، وأهل الإمامة هم الذين يستقر فيهم الترشيح لولاية السلطة ، ويكون على أهل الاختيار مبايعة أحلهم ، وهؤلاء اشترط فيهم أيضاً عدة شروط أولها العدالة على شروطها الجامعة ، والثاني العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والاحكام ، والثالث سلامة الخواص من السمع والبصر واللسان ليصح معها مباشرة ما يترك بها ، والرابع سلامة الاعضاء من نقص يمنع

المستشرق الانجليزي لرنولد" : ضمن : مناهج للمستشرقين في الدراسات العربية الاسلامية ، الرياض : المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، مكتب التربية العربي لنول الخليج ، ١٩٨٥ ، ص ١٠٥ وما بعدها ؛ ابن ابي الربيع ، سلوك الملك في تدبير الملك ، القاهرة : دار الشعب ، ١٩٨٠ ، مقلمة د . حامد ربيع ، ج ١ ، ص ص ١٤٨-١٤٩ ؛ د . فتحي الدريبي ، مرجع سابق ، ص ١٧٨ وما بعدها ؛ د . سيف عبد الفتاح ، مرجع سابق ، ص ص ٦٣٨-٦٠٦ ؛ د علي جريشة ، شريعة الله حاكمة ، القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٣٩٧-١٩٧٧ ، ص ص ٥-٥٢ وله ايضاً : مصادر الشرعية الاسلامية مقارنة بالمصادر الدستورية ، القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٣٩٩-١٩٧٩ ، ص ٥ وما بعدها ، وله كذلك : أركان الشرعية الاسلامية : حدودها وآثارها ، القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٣٩٩-١٩٧٩ ، ص ٥ وما بعدها . وانظر أيضاً :

- Mehdi Mozaffari , Authority in Islam from Muhammed to Khomeni, New York : M.E. Sharpe. Inc., 1987, PP 19-39 ; Abdolhassan Banisadr , The Fundamental Principles and Precepts of Islamic Government , Translated From Persian by Mohamed R.Ihanoonparvar Paydar ,op.cit , pp 102-138 ; Akram Raslan ,The Classical Concept of State in Islam , unpublished Diss., Howard Uni., Ph.D., 1975 , PP 124-133 .

-Hassan Turabi, "Islam , Democracy , The State and The West", Prepared by Louis J. Cantori and Rthur Lowrie , Middle East Policy , Vol .1 , No.3 ,1992 , PP 50- 61.

الجدير بالذكر ان مقالة د حسن الترابي هذه الاخيرة تعرض فيها لقضايا كثيرة من بينها قضية السلطة وبناتها وشرعيتها ، وسياساتها الخارجية ، والحركة الاسلامية في الوطن العربي ، والاسلام والقضية الفلسطينية ، والاسلام والمرأة ، والاسلام والقومية العربية ... الى آخره .

عن استيفاء الحركة وسرعة النهوض، والخامس الرأي المفضي الى سياسة الرعية وتدبير المصالح، والسادس الشجاعة والنجدة المؤدية الى حماية البيضة وجهاد العدو، والسابع النسب وهو ان يكون من قریش، لورود النص فيه، وانعقاد الاجماع عليه^(١). وقد وافقه ابو يعلى في هذه الشروط وان خالفه في الصياغة^(٢)، واعتبر ابن جماعة الشروط المختيرة في المرشح للامامة الاختيارية عشرة هي أن يكون ذكراً، حراً، بالغاً، عاقلاً، مسلماً، عدلاً، شجاعاً، قرشياً، عالماً كافياً لما يتولاه في سياسة الأمة وقريباً من ذلك ما ذكره القلقشندي من شروط الذكورة، البلوغ، العقل، البصر، السمع، النطق، سلامة الاعضاء، الحرية، الاسلام، العدالة، الشجاعة، النجدة، العلم المؤدي الى الاجتهاد في النوازل والاحكام، صحة الرأي والتدين، والنسب القرشي^(٣). وذهب الامام الجويني من هذا آخر في تقسيم هذه الشروط وان لم يختلف كثيراً مضمون كل قسم منها عما ذكره السابقون، اذ صنفها الى أربعة أقسام، أولها ما يتعلق بالحواس، والثاني ما يتعلق بالأعضاء، والثالث ما يتعلق بالصفات اللازمة، والرابع ما يتعلق بالفضائل المكتسبة^(٤)، واختار ابن تيمية ركنين أساسيين يشترط توافرها فيمن يتولى السلطة أو الامارة عموماً هما القوة والامانة^(٥)، حين قصرها ابن خلدون علي العلم، والعدالة والكفاية، وسلامة الحواس والاعضاء مما يؤثر في الرأي والعمل وذكر أنه اختلف في شرط خامس هو النسب القرشي، وفسره علي انه مرادف للعصية^(٦).

وأما شرعية البيعة في اسناد السلطة فمضمونها ان تكون البيعة هي أساس بدء مزاوله مهام السلطة، أو بعبارة أدق أن العقد أساس الاسناد، وهو هنا عقد التزام متبادل اساسه اعلان المبايع له ان شرع الله ستكون له الحجة البالغة والسلطان الغالب في نهج السلطة ومقاصدها، واعلان المبايع -التسليم للمبايع له بالسلطة ما دام قائماً علي هذا الشرط، ولذلك يعرفها ابن خلدون بأنها (العهد علي الطاعة، كأن المبايع يعاهد أميره علي أن يسلم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين، لا ينازعه في شيء من ذلك، ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر علي المنشط والمكروه)^(٧)

(١) انظر: الملوردي، الاحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ٦.

(٢) انظر: ابو يعلى، الاحكام السلطانية، القاهرة: مكتبة الخليلي، ٣، ١٩٨٧، ص ص ٢١-٢٥.

(٣) انظر: القلقشندي، مآثر الاناقة في معالم الخلافة، تحقيق عبد الستار فراج، الكويت: وزارة الارشاد، ١٩٦٤، ج ١، ص ص ٣١-٣٩.

(٤) انظر: الجويني، غياث الأمم، تحقيق د. مصطفى حلمي ود. فؤاد فراج، الاسكندرية: دار الدعوة، ١٩٧٩، ص ص ٦٠-٧٤.

(٥) انظر: ابن تيمية، السياسة الشرعية، في اصلاح الراعي والرعية، تحقيق محمد البنا وآخرون، القاهرة: دار الشعب، ١٩٧١، ص ص ٢٦-٣٩.

(٦) انظر: ابن خلدون، مرجع سابق، ص ص ١٩٣-١٩٥.

(٧) انظر: المرجع السابق، ص ٢٠٩.

وقد اشترط القلقشندي لشرعية البيعة ومن ثم لصحتها خمسة شروط اولها ان يجتمع في المأخوذ له البيعة شروط الامامة المتقدمة الذكر -عنده- فلا تعتقد مع فوات واحد منها إلا مع الشوكة والقهر. والثاني أن يكون المتولي لعقد البيعة أهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء وسائر وجوه الناس، وقد ذكر سبعة مذاهب فيمن تعتقد به البيعة من ناحية العدد . والثالث أن يجيب المبيع - بفتح الياء - إلى البيعة فلو امتنع لم تعتقد امامته ولم يجبر عليها ، ونقل عن النووي إلا أن يكون من لا يصلح للامامة إلا واحد فيجبر بلا خلاف . والرابع الاشهاد علي المبايعة فيما اذا كان العاقد واحدا ، اما اذا كان العاقد جمعا فانه لا يشترط الاشهاد . والخامس أن يتحد المعقود له بان لا تعتقد البيعة لأكثر من واحد ^(١) .

وأيا كان شكل اسناد السلطة ، اختيارا مطلقا من قبل جماعة المسلمين كحال المسلمين عقب وفاة النبي صلى الله عليه وسلم ، أو عهدا من خليفة سابق لأحد المسلمين ، كما فعل ابو بكر مع عمر بن الخطاب ، أو عهدا من خليفة سابق لجماعة من المسلمين ليختاروا احدهم ، كما فعل عمر بن الخطاب مع الصحابة الستة الذين رشحهم للخلافة بعده ، إلا أن البيعة في هذه الأشكال كافة تظل لها الكلمة الأولى في اسناد السلطة ^(٢) ، واذا كان امر الاختيار بالبيعة لا غضاضة فيه في حال ترك الأمر علي البيعة في الشككين الآخرين لولاية العهد ، ذلك أن العهد هنا ليس إلا مجرد عهد ترشيح واقتراح ، لا عهد تثبيت واقامة لازمة ، يؤكد ما اشترطه القلقشندي لصحة الامامة بالعهد من ضرورة "أن يكون المعهود اليه مستجمعا لشرائط الامامة وقت العهد، وحتى لو كان المعهود اليه صغيرا أو فاسقا عند العهد ، بالغيا عدلا عند موت العاهد ، لم يصر بذلك العهد اماما ، بل لابد من مبايعة أهل الحل والعقد له بالخلافة وأن يقبل المعهود اليه العهد ، فلو امتنع المعهود اليه من القبول ببيع غيره، وكأنه لا عهد " ^(٣) .

بل بلغ من حرص الفقه السياسي الاسلامي علي العقد في ولاية السلطة أن ذهب كثير من الفقهاء إلى أن من تعينت فيه الامامة ، ولم يجز ان يعدل بها عنه إلى غيره لابد من ثبوت امامته

(١) انظر : القلقشندي ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ٤١-٥٤ . وانظر ايضا ماورده د. عبد الرزاق احمد السنهوري ، قه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية ، ترجمة د. نادية عبد الرزاق السنهوري ، مراجعة د. توفيق الشلوي ، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٩ ، ص ١٣٥-١٤٤ ، الشيخ محمد رشيد رضا ، الخلافة ، القاهرة : لزهراء للاعلام العربي ، ١٤٠٨-١٩٨٨ ، ص ١٧-٣٣ .

(٢) انظر :

- Fathi Osman , "The Contract for the Appointment of the Head an Islamics state : Bai' at al- Iman" , in Mumtaz Ahmed , State Politics and Islam , Washington : American Trust Pub., 1986, PP 51-85 .

(٣) انظر : القلقشندي ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ٤٩-٥٠ . وانظر ايضا : د. السنهوري ، مرجع سابق ، ص ٩٧-١١٥ .

وانعقاد ولايته بعقد واختيار ورضا ، وهو منهج جمهور الفقهاء والمتكلمين ، لكن يلزم أهل الاختيار عقد الإمامة له فان اتفقوا انموا . لأن الإمامة عقد لا يتم إلا بعقد ، وذهب آخرون من فقهاء العراق الى ثبوت ولايته وانعقاد ولايته ، وانعقاد امامته ، وحمل الأمة علي طاعته ، وإن لم يعقلها أهل الاختيار ، ولأن مقصود الاختيار تمييز المولي وقد تميز هذا بصفته ^(١) .

واما شرعية الممارسة فمرتبطة بأمرين أحدهما شرعية الطاعة استمراراً وبقاء ، التي تعطي الحق للسلطة في الانقياد لها من قبل الرعية ، طاعة الله ورسوله فان خرجت علي احكام الشرع كان في ذلك خروج علي أصول الاسلام وهذا يستوجب عصيانها لأنها بخروجها انما سلكت طريق معصية الله ومعصية رسوله ، ولطاعة المخلوق في معصية الخالق ، والمحكوم المسلم ينبغي أن يقيس موقفه من السلطة دائماً طاعة أو عصياناً بناء علي مسلكها وموقفها من أحكام الشرع ^(٢) ، بل ينبغي علي الحاكم المسلم أن ينمي فيه -أي المحكوم- ملكة المبادرة بهذا الموقف ليحفظ فيه روح الحماية علي دينه وشريعته ، وذلك ما فعله الخليفة الأول عقب بيعته اذ خطب الناس "انني قد وليت عليكم ولست بخيركم فان رأيتوني علي حق فأعينوني . وان رأيتوني علي باطل فسلحوني . اطيعوني ما اطعت الله فيكم . فاذا عصيته فلا طاعة لي عليكم" ^(٣) . وهو أيضاً ما انتهجه الخليفة الثاني عقب ولايته اذ صعد المنبر وقال "اقرعوا القرآن تعرفوا به . واعملوا به تكونوا من اهله . انه لم يبلغ حق ذي حق ان يطاع في معصية الله" ^(٤) .

والأمر الثاني في شرعية الممارسة هو شرعية الانجاز التي توقف علي قدرتها (أي السلطة) علي جعل مبدأي حراسة الدين وسياسة الدنيا به حقيقة واقعة ومعاشة ، والسلطة لن تفلح في ذلك الا اذا أدي الحاكم والمحكوم ما عليه قبل الآخر ، بحيث تكون خلاصة الاداء متوافقة مع مقتضى السياسة الشرعية ، وبحيث يصير الحق لأحدهما -بموجب التكامل بينهما وتبادل الالتزام

(١) انظر : الملوذي ، الاحكام السلطانية ، مرجع سابق ، ص ٨ ؛ القلقشندي ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ص ٤٧-٤٨ . وانظر في محورية دور أهل الحل والعقد في البيعة واستناد السلطة : سيف الدين عبد الفتاح ، مرجع سابق ، ص ص ٥٣٧-٥٨٠ ؛ فوزي علي خليل ، دور أهل الحل والعقد في النموذج الاسلامي لنظام الحكم ، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الاقتصاد - جامعة القاهرة ، ١٤١١-١٩٩١ ، ص ٧٢ وما بعدها .

(٢) انظر : د . طه بدوي ، بحث في النظام السياسي الاسلامي ، مرجع سابق ، ص ص ١٢٤-١٢٥ ، وله ايضاً : أصول النظرية السياسية ، القاهرة : المكتب المصري الحديث ، ١٩٨٦ ، ص ١٠١ ؛ وكذلك : الفكر الثوري ، دراسة لفلسفة ثورة ٢٣ يوليو في ضوء الفلسفات السياسية العالية ، الاسكندرية : المكتب المصري الحديث ، ١٩٦٧ ، ص ص ٢٩-٦٠ .

(٣) انظر : أحمد زكي صفوت ، جمهرة خطب العرب ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ١٨٠ نقلها عن صاحب العقد الفريد والطبري ؛ وانظر أيضاً رواية الباقلائي ، مرجع سابق ، ص ٤٢ ؛ ابن هشام ، تحقيق محمد السرجاني ، القاهرة : المكتبة التوفيقية ، د . ت ، ج ٤ ، ص ٢٣٢ ؛ ابن سعد ، مرجع سابق ، ج ٣ ، ص ١٣٦ .

(٤) انظر : أحمد زكي صفوت ، جمهرة خطب العرب ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ٢١١ ، نقلها عن ابن كحبة في "عيون الاخبار" ، وانظر في السياق نفسه ما أورده ابن سعد : في الطبقات الكبرى ، مرجع سابق ، ج ٣ ، ص ص ٢٠٨-٢١٣ .

والمسئولية كل علي قدر موقعه منها واجبا علي الآخر ، والواجب لاحدهما حقا للثاني عندهما
ستحقق علي ايديهما مقاصد السياسة الشرعية في اصلاح كل منهما راعيا ورعية ومن ثم
مقاصد اقامة النظام التشريعي الاسلامي اساس الدولة الاسلامية . من هنا ربط الفقه الاسلامي
شرعية الانجاز بمفهومي الحق والواجب لتؤكد الزامية الانجاز وفرضيته لاطواعيته واختياريته ، وان
ظل ذلك في حدود الوسع والطاقة والمستطاع.

والفقه السياسي الاسلامي في هذا الصدد له اجتهادات كثيرة ، فالماوردي عدد من حقوق
الامة علي الامام ومن ثم واجباته قبلها عشرة حقوق لها أو واجبات عليه ، هي حفظ الدين علي
أصوله المستقرة ، وما أجمع عليه سلف الامة ، وتنفيذ الأحكام بين المتشاجرين وقطع الخصام بين
المتنازعين حتي تعم النصفة فلا يتعدي ظالم ولا يضعف مظلوم ، وحماية البيضة ، والذب عن
الحريم ، واقامة الحدود لتصان محارم الله تعالى عن الانتهاك ، وتحفظ حقوق عباده من اتلاف
واستهلاك ، وتحصين الثغور بالعدة المانعة ، والقوة الدامغة ، وجهاد من عاند الاسلام بعد الدعوة
حتي يسلم أو يدخل في الذمة ، وجباية الفبيء والصلقات علي ما أوجبه الشرع نصا واجتهادا ،
من غير خوف ولا عسف ، وتقدير العطايا وما يستحقه في بيت المال من غير سرف ولا تقتير ،
ودفعه في وقت لا تقديم فيه ولا تأخير ، واستكفاء الأمانة ، وتقليد النصحاء فيما يفرض اليهم من
الأعمال ويكله اليهم من الأموال ، وأن يياشر الامور بنفسه ، ويتصفح الاحوال لينهض بسياسة
الامة وحراسة الملة^(١) .

وقد وافق الماوردي في هذه الحقوق التي هي علي قائد المسلمين كثير من الفقهاء ، وان
اختلفوا أحيانا معه في الصياغة أو تقديم بعض الحقوق علي ما عدلها ، أو اضافة القليل اليها ، أو
التفصيل في بعضها ، كالقلقشندي^(٢) ، والقاضي ابي يعلي^(٣) ، وابن جماعة^(٤) وان كان الأخير
علي غير عادة غيره من الفقهاء - قد قدم حقوق الامام ومن ثم واجبات الرعية ، قبله علي
حقوق الرعية ومن ثم واجبات الامام قبلها ، حين ان الجويني اناط بالسلطة واجبين اساسيين
ارجعهما الي النظر في الدين والنظر في الدنيا وفرع تحت كل منهما واجبات فرعية هي اقرب الي
ما ذكره الماوردي وغيره^(٥) ، اما ابن تيمية فقد انطلق من قوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُوا
الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعَمًا يُعْظِمُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ

(١) انظر : الماوردي ، الاحكام السلطانية ، مرجع سابق ، ص ص ١٥-١٦ .

(٢) انظر : القلقشندي ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ص ٥٩-٦٢ .

(٣) انظر : ابو يعلي ، تحرير الأحكام في تدبير أهل الاسلام ، تحقيق د. فؤاد عبد النعم ، قطر : رئاسة المحاكم الشرعية ،
ط ٢ ن ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ ، ص ص ٣٠-٣١ .

(٤) انظر : ابن جماعة ، تحرير الأحكام في تدبير أهل الاسلام ، تحقيق . فؤاد عبد النعم ، قطر : رئاسة المحاكم الشرعية ، ط ٢ ،
١٤٠٧ هـ ، ١٩٨٧ ، ص ص ٦٥-٧١ .

(٥) انظر : الجويني ، مرجع سابق ، ص ص ١٣٥-٢١٣ .

سميعاً بصيراً ﴿١﴾ ليستببط ان الآية قد أوجبت أداء الامانات الى اهلها وقسمها الى امانات الولايات وامانات الأموال، والحكم بالعدل واعتبرهما جماع السياسة العادلة والولاية الصالحة ^(٢).

وأما الذي علي الرعية قبل الراعي فقد قصره الماوردي علي واجبي الطاعة والنصرة ما لم يتغير حاله ^(٣)، ونقل عنه القلقشندي ذلك ^(٤) ووافقه ابو يعلي ^(٥) مع اختلاف يسير في الصياغة، لكن ابن جماعة كان أكثر من استوفي بمقاله في هذا الصدد اذ حمل الرعية عشرة واجبات هي حقوق راعيها عليها، ويدخل فيها بذل الطاعة له ظاهراً وباطناً في كل ما يأمر به أو ينهي عنه إلا أن يكون معصية، وبذل النصيحة له سرا وعلاية، والقيام بنصرته باطناً وظاهراً، وإن يعرف له عظيم حقه وما يجب من تعظيم قدره، وإيقاظه عند غفلته، وإرشاده عند هفوته، وتحذيره من علو يقصده بسوء، وحاسد يرومه بأذي، أو خارجي يخاف عليه منه، ومن كل شيء يخاف عليه منه علي اختلاف أنواع ذلك وأجناسه، وأعلامه بسيرة عماله، وإعانتة علي ما تحمله من أعباء الأمة، ومساعدته علي ذلك بقدر الامكان، ورد القلوب النافرة منه اليه، وجمع حجة الناس عليه، والذب عنه بالقول والفعل وبالمال وبالنفس والأهل في الظاهر والباطن والسر والعلاية ^(٦)، وإن كان ما أورده من واجبات علي الرعية فيما دون الطاعة انطلاقاً - من قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اطِيعُوا اللَّهَ وَاطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً ﴿٧﴾ - واجب الرعية الأساسي الذي يتسع لكل الأمور وفق شرائطها، علي معني أن يطيعوا أولي الأمر الفاعلين لأداء الامانات الى اهلها والحاكمين بالعدل بين الناس في قسمهم وحكمهم ومغازيهم وغير ذلك، إلا ان يؤمروا بمعصية، فاذا امرؤا بمعصية الله فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق فإن تنازعوا في شئ فردوه إلى كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ^(٨).

(١) سورة النساء / الآية رقم ٥٨ .

(٢) انظر : ابن تيمية ، السياسة الشرعية ، مرجع سابق ، ص ١٥ وما بعدها .

(٣) انظر : الماوردي ، الأحكام السلطانية ، مرجع سابق ، ص ١٧ .

(٤) انظر : القلقشندي ، مرجع سابق ، ص ص ٦٢-٦٣ .

(٥) انظر : ابو يعلي ، مرجع سابق ، ص ٣١ .

(٦) انظر : بدر الدين بن جماعة ، مرجع سابق ، ص ص ٦١-٦٤ .

(٧) انظر ابن تيمية ، السياسة الشرعية ، مرجع سابق ، ص ص ١٥-١٦ . وانظر في شرعية الانحياز تعويلاً علي أداء

الحقوق والواجبات المتبادلة في الدولة الإسلامية بين قطبي الوجود السياسي : د. السنهوري ، مرجع سابق ، ص ١٨٩

وما بعدها ؛ محمد رشيد رضا ، الخلافة ، مرجع سابق ، ص ص ٣٤-٣٧ ؛ محمد اسد ، منهاج الاسلام في الحكم ، نقله إلى

الرعية منصور محمد ماضي ، بيروت : دار العلم للملايين ، الطبعة الخامسة ، ١٩٧٨ ، ص ص ٦٩-٧٧ . وانظر أيضاً

فإذا ما استقرت الحقوق والواجبات وسار منهج السلطة قائما على التزامها ، فإن ثمة تساؤلات تثار انطلاقا من هذه الوضعية أولها ماذا لو خلع الراعي - قائد الدولة - نفسه طواعية رغم استمرار شرعيته ؟ والثاني ماذا لو تغيرت شرائط شرعية الترشيح فيه ومن ثم شرعية انتخابه ؟ والثالث ماذا لو خرجت الرعية عليه حال فقدان الشرعية ؟

الواقع ان الفقهاء لهم اجاباتهم المختلفة عن هذه التساؤلات تحروا فيها ما يمكن أن يضمن للسلطة استقامتها في الدولة الاسلامية واستقرارها . فالتساؤل الأول عن استقالة الامام وعزل نفسه بنفسه ، اجاب عليه الجويني بأن هناك اختلافا في ذلك ، فمن الفقهاء من منع ذلك وقضي بأن الامامة تلزم من جهة الامام لزومها من جهة العاقلين المسلمين كافة ومنهم من ذهب الى أن له أن يخلع نفسه ، تعويلا على أن الحسن بن علي خلع نفسه من السلطة ، وكان ولي عهد ابيه ولم يد من احد نكير عليه ، اذ سلم السلطة لمعاوية ابن ابي سفيان عام الجماعة وقد اختار الجويني "أن الامام لو علم انه لو خلع نفسه لاضطربت الامور وتزلزلت الثغور ، وانجر الى المسلمين ضرار لا قبل لهم به فلا يجوز أن يخلع نفسه وهو كالواقف من المسلمين في صف القتال مع المشركين اذا أراد أن ينهزم ، وعلم أن الأمر بهذا السبب يكاد أن يتسلم وينخرم فيجب عليه المصابرة ، وان

- Fathi Osman , op.cit. , P 83-86 ; Fazlur Rahman , "The Principle of Shura and the Role of the Ummah in Islam" in Momtaz Ahmed , op.cit. , pp 87-96 ; Akram Raslan , op.cit., pp132-133: Mona M.Abul-Fadl (ed) Association of Mouslim Social Scientists Proceedings , 21st Anual Conference , Herndon Virginia U.S.A : International Institute of Islamic Thought , 1993 . pp 73-105

والأمر الذي ينبغي لتوجيه اليه هنا ان شرعية الانجاز لا تتوقف على مجرد التزام كل من القطبين - الحاكم والمحكوم - بما عليهما سعي الى تحصيل ما لهما ، وانما يتوقف كذلك على قدرة كليهما على التفاعل والتعاون من اجل بناء مؤسسات الانجاز - التي هي في حقيقة الأمر مؤسسات الأمة بأكملها على تنوعها ، التشريعية ، والتنفيذية ، والقضائية ، بحيث يأتي أداء كل منها متوافقا مع مقاصد الدولة الاسلامية الشرعية وتكون عوناً للقيادة السياسية في القيام بما هو منوط بها علي وجه يكفل اصلاحها والحفاظ علي هويتها وامنها . انظر في بيان هذه المؤسسات : ابن نبي الريع ، مرجع سابق ؛ مقدمة د. حامد ربيع ، ج ١ ، ص ١٢٢ ؛ عبد الوهاب خلاف ، السياسة الشرعية أو نظام الدولة الاسلامية في الشؤون الدستورية والخارجية للدولة ، القاهرة : دار الانضاء ، ١٣٩٧-١٩٧٧ ، ص ص ٤٢-٥١ د . عبد الحميد متولي ، مبادئ نظام الحكم في الاسلام ، القاهرة : دار المعارف ، طبعة لولي ، ١٩٦٦ ، ص ص ٥٨٩-٦٥٦ د . السنهوري ، مرجع سابق ، ص ص ٢٠٢-٢١٦ د . أحمد الحصري ، الدولة وسياسة الحكم في الفقه الاسلامي ، القاهرة : مكتبة الكليات الازهرية ، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م ، ص ٣٥٧ وما بعدها ؛ محمد ساجي ، مبدأ الفصل بين السلطات في الفكر السياسي الاسلامي ، رسالة ماجستير غير منشورة ، معهد لبحوث والدراسات العربية ، قسم الدراسات السياسية ولقومية ببغداد ، اغسطس ١٩٨٥ م ، ص ص ٦٣-١٠٩ ؛ فوزي علي خليل ، مرجع سابق ، ص ص ٦٣-٧١ ؛ ناهد عرنوس ، المؤسسة في نظام السياسي الاسلامي ، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الاقتصاد ، جامعة القاهرة ، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م ، ص ص ٩١-٣٠٥ .

لم يكن متعينا عليه الابتلاء للجهاد مع قيام الكفاية به ، وان علم أن خلعه نفسه لا يضر المسلمين ، بل يطفىء نائرة نائرة ، ويدبر أفتا متظافرة ، ويحقن دماء في أعقابها ، ويربح طوائف المسلمين عن نصبها ، فلا يمتنع أن يخلع نفسه ، وهكذا خلع الحسن نفسه ٠٠٠٠ وما روى أن أبا بكر رضي الله عنه قال : أقبلوني فاني لست بخيركم ، دليل على أن الامام ليس له أن يستقيل بنفسه انفرادا ، واستبدادا في الخلع ، ولذلك سأل رضي الله عنه الاقلية فقالوا : والله لا نقتيلك ولا نستقيلك وهذا محمول على ما كان الأمر عليه من ارتباط مصلحة المسلمين باستمرار الصديق علي الامامة وادامة الاقامة والاستقامة عليها وكان لا يسد أحد في ذلك مسدده.... ولو كان لا يؤثر خلعه نفسه في الحاق ضرار ولا في تسكين نائرة ولو خلع نفسه لقام آخر مقامه ، فلست قاطعا في ذلك جوابا بل اري القولين فيه متكافئين ، قريبي للمأخذ والأظهر عندي انه لو حاول استخلاص نفسه واعتزالا لطاعة الله سبحانه وتعالى لم يمتنع وذلك مظنون لا يتطرق اليه في النفي والاثبات قطع ، فليقع ذلك في قسم المظنونات " (١) .

- والتساؤل الثاني عن تغير شرائط شرعية الترشيح ومن ثم شرعية الانحياز وأثرها علي استمرار الامامة ، فقد اورد كثير من الفقهاء بابا متميزا في تأصيلهم الفقهي لنصب الامامة ، يدور حول ما يوجب خلعه وعزها ، وارجعوا ذلك الي التغير الذي قد يطرأ عليها لاحقا وقسموه الي التغير المفضي الي النقص في البدن لخلل أصاب الاعضاء ، أو الحواس ، أو التصرف ، والتغير المفضي الي الجرح في العدالة بفسق الشهوات وفسق الشبهات ، وقد اختلفوا في وجوب الخلع من عدمه ، تبعا لنظرتهم الي التغيرين من حيث آثارهما علي أداء السلطة لما عليها قبل الدين والرعية المسوسة به (٢) .

- ويبقى التساؤل الثالث عما اذا استوجب رأس السلطة الخلع فلم ينخلع طواعية ، ولم يبق معه من مخرج سوى دفعه الي ذلك كرها وقسرا ولو بالقوة الجبرية ، والاجابة عنه من أكثر مظاهر الخلاف بين الفقهاء والمذاهب الاسلامية ، فثمة من رأي التفرع بالصبر والطاعة في المعروف ، والعصيان في المعصية ما كان الي ذلك سبيلا وترك امره الي الله ، وآخرون ربطوا الصبر عليه بالتمكن والقدرة علي تغييره فاذا ما تهيأت اسباب القوة ومكنتها فلامنص من خلعه بها ، وفريق ثالث لم ير من طريق سوى الخروج دون صبر ، أو تمكّن ، فالفساد في بقائها - أي السلطة الفاسدة - اكبر من ان يصبر عليه ، أو ينتظر التمكن منه ، ولكل فريق حججه وبراهينه الشرعية

(١) انظر : الجويني ، مرجع سابق ، ص ٩٧-٩٩ ، وانظر ايضا قلقشندي ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ٦٥-٦٦ .

(٢) انظر : الملوذي ، الأحكام السلطانية ، مرجع سابق ، ص ١٧-٢٠ ؛ قلقشندي ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ٦٧-٧٤ ؛ ابن جماعة ، مرجع سابق ، ص ٧٢ ؛ الجويني ، مرجع سابق ، ص ٧٥-١٢٠ ؛ ابو يعلى ، مرجع سابق ، ص ٢٢-٢٥ ؛ محمد رشيد رضا ، الخلافة ، مرجع سابق ، ص ٤٦-٥١ ؛ د. السنهوري ، ص ٢٣٧-٢٦٠ .

والعقلية ، وادلته من الخبرة الاسلامية ^(١) . والذي عليه اهل السنة والجماعة ما ذكره الجويني "وان علمنا انه لا يتأتى نصب امام دون اقتحام داهية دهياء، وارقة دماء ، ومصادمة أحوال جمّة الاهوال، واهلاك انفس ، ونزف أموال فالوجه أن يقلّس ما الناس مدفوعون اليه مبتلون به بما يفرض وقوعه في محاولة دفعه .

فان كان الواقع الناجز ، أكثر مما يقدر وقوعه في روم الدفع فيجب احتمال المتوقع له للدفع البلاء الناجز وان كان المرتقب المتطلع يزيد في ظاهر الظنون علي ما الخلق مدفوعون اليه فلا يسوغ التشاغل بالدفع ، بل يتعين الاستمرار علي الأمر الواقع " ^(٢) وما ذكره ابن تيمية من انه "اذا امر ولاة الأمر بمعصية الله ، فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق. فان تنازعوا في شيء ردوه الي كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وان لم يفعل ولاة الأمر ذلك ، اطيعوا فيما يأمر به من طاعة الله ، لأن ذلك من طاعة الله ورسوله ، واديت حقوقهم اليهم كما امر الله ورسوله ، واعينوا علي البر والتقوي ولا يعاونون علي الاثم والعدوان " ^(٣) .

المطلب الثاني : الاعتراف بالسلطة السياسية الشرعية:

وهنا الأمر يشتر قضية أخرى أكبر تتعلق بمبدأ الاعتراف بالدولة ، وهو مبدأ ينطوي على مسائل فرعية كثيرة في القانون الدولي المعاصر ^(٤) . والمقام هنا لا يتسع لعرض القضية بالتفصيل ،

(١) انظر : نفي عبد الخالق ، للمعارضة في الفكر السياسي الاسلامي ، رسالة دكتوراه منشورة ، كلية الاقتصاد ، جامعة القاهرة ، ١٩٨٣ ، ص ٦٢ وما بعدها .

(٢) انظر : الجويني ، مرجع سابق ، ص ٨٣ .

(٣) انظر : ابن تيمية ، السياسة الشرعية ، مرجع سابق ، ص ١٦ ، وانظر أيضا في شرعية الخروج والثورة في الفكر الاسلامي . د . محمد طه بدوي ، الفكر الثوري ، مرجع سابق ، ص ص ٢٩ - ٦٠ ؛ د . منظور الدين أحمد ، ص ص ١٨١ - ٢٢٦ ؛ د . محمد سليم العوا ، في النظام السياسي للدولة الاسلامية ، القاهرة : دار الشروق ، ط ١ ، ١٩٨٩ ، ص ص ٢٣١ - ٢٣٧ .

وانظر أيضا :

- Bernard Lewis , "Islamic Concepts of Revolution" in Vatikiotis (ed) Revolution in the Middle East and other Cases studies , London: George Allen , 1972. p.35 .

(٤) انظر : د . عز الدين فودة ، مقدمة في القانون الدولي العام ، القاهرة : مكتبة عين شمس ، ١٩٨٧ ، ص ص ٦٤ - ٧٧ ؛ د . عبد الله العريان ، أصول القانون الدولي ، القاهرة : المطبعة العالمية ، د . ت ، ص ص ٨٣ - ٩٢ ؛ د . سلمي عبد الحميد ، مرجع سابق ، ص ص ١٨٤ - ١٩٩ ح د . محمد سامي عبد الحميد أصول القانون الدولي العام ، الاسكندرية : الدار الجامعية للطباعة والنشر ، ١٩٨٦ ، ج ١ ، الجماعة الدولية ، ص ص ١٨٤ - ١٩٩ . وانظر أيضا بشأن الاعتراف وطبيعته وآثاره :

خاصة وأنها تعد أحد المنطلقات الأساسية لتأصيل علاقات الدولة الإسلامية السلمية بغيرها في ممارستها لاختصاصاتها في الحماية الدبلوماسية وتبادل التمثيل الدبلوماسي وعقد الاتفاقات الدولية^(١). وبداية القول في حقيقة الاعتراف بالسلطة في الدولة الإسلامية هو أن حلول هذه المسألة تشوبه أكثر من صعوبة ، لعل أولاها أن كثيرا ممن شغلهم البحث في الدولة الإسلامية لم يستغرقهم الاعتراف المقرر أو المنشئ أو الواقعي - حسب نظريات الاعتراف في القانون الدولي - وهذا يعني ندرة الاجتهاد السابق في مسألة الاعتراف، والثانية أن الفقه الإسلامي الذي تمخض عن اجتهادات علماء السلف علي اختلاف مذاهبهم - لبعدها المسافة الزمنية بينهم وبين المسألة ، ونظرا لتعاملهم مع الدولة الإسلامية أو دار الإسلام كحقيقة واقعة، عليها واجبات أنظمتها الشرع بها ابتداء وليس بناء على ردود أفعال الدول الأخرى - لم يحفلوا بهذه المسألة، والثالثة أن مفردات الاعتراف - وبناء على ماسبق في الصعوبتين الأولى والثانية - لا تزال مفردات في جملتها غريبة مبني و معني ومحاولة انزالها على الأصول المنزلة أو الخبرة الإسلامية دون ضوابط قد تؤدي إلى تشويه الأصول والخبرة معا ، وكشف هذه الضوابط عائد إلى أهل الاجتهاد والفقه ، وليس إلى باحث مبتديء، وهنا يمكن القول وفي ضوء ما سبق أن هناك بعض المبادئ يمكن مراعاتها في الحديث عن الاعتراف بالسلطة في الدولة الإسلامية يمكن اجمالها في الآتي :

- المبدأ الأول : أن السلطة في الدولة الإسلامية إذا سعت إلى الاعتراف بغيرها أو إلى اعتراف الغير بها ، وصار ذلك لازما وضروريا ، يجب أن تراجع كثيرا من مقولات نظرية الاعتراف في القانون الدولي المعاصر خاصة المقولات التي لا تتفق وطبيعتها ، وما تدنيه ، وما تسعى إليه في حركتها الخارجية مثل مقولة الخضوع لنظام قانوني دولي ، هو بالأساس صناعة وصياغة غير إسلامية في كثير من قواعده ، ومقولة إن الاعتراف يجب أن يصدر عن وحدات لها شخصية قانونية دولية هي بالأساس دول قومية يستعلي فيها منطق الحدود الإقليمية وفصل الدين عن الدولة ، والمصلحة القومية ، ووضعية التشريع ، وتغليب إرادة الشعب على ما عداها إلى آخر ذلك من مستلزمات الدولة القومية ، ومقولة تأسيس الاعتراف على الاعتبارات السياسية والاقتصادية التي تملئها المصالح القومية - لا الالتزام العقيدي - بحيث يلور في فلكها وجودا وعلمًا^(٢) .

- L.Oppenheim, International Law . A treatise peace , London : Longman , Seventh Edition, 1967 , Vol.1, pp. 125-152, Ian Brownlie, Principales of Public International Law , Oxford : Oxford University Press , 1979, pp.89 - 109.

(١) انظر : د. محمد سامي عبد الحميد ، مرجع سابق ، هامش ٣ ، ص ١٨٥ .

(٢) انظر : المصادر السابق التويه إليها في الهامش قبل السابق .

- والمبدأ الثاني : هو ان قاعدة المعاملة بالمثل في شأن الاعتراف بالسلطة في الدولة الاسلامية هو مبدأ أصيل في علاقاتها الخارجية سلماً و قتالاً ^(١) فاذا ما اقيم الاعتراف المتبادل بينها وبين غيرها من الدول علي هذا المبدأ ، فلاغضاضة فيه ما دامت المماثلة في المعاملة محكومة بقيم العدل وشرعية الغايات والوسائل وتحقيق مقاصد شرعية للمسلمين ، أو درء مفسد عنهم ، والأصل في المعاملة بالمثل قوله تعالى ﴿ وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ﴾ ^(٢) وقوله تعالى ﴿ فَإِنْ قَاتَلَكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جِزَاءُ الْكَافِرِينَ ﴾ ^(٣) وقوله تعالى ﴿ فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ ﴾ ^(٤) وقوله تعالى ﴿ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ ﴾ ^(٥) وأخيراً قوله تعالى ﴿ وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا مِثْلَ مَا عَاقَبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ ﴾ ^(٦) .

- والمبدأ الثالث : انه لا مجال للاعتراف بأية سلطة أخرى أمر الشرع بقطع الصلة معها لموقفها العدائي ، أو الافسادي من المسلمين ولئلا يتمخض الاعتراف عن اظهار المودة والمواالة وغيرها من اعمال البر المنهي عنها حسبما ورد في قوله تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخْلُوا بِعَدُوِّي وَعَدُوِّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمُودَةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ خَرَجْتُمْ جِهَادًا فِي سَبِيلِي وَابْتِغَاءَ مَرْضَاتِي تُسِرُّونَ إِلَيْهِم بِالْمُودَةِ وَأَنَا أَعْلَمُ مَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَمْتُمْ وَمَنْ يَفْعَلْ مِنْكُمْ فَعَلَهُ ضَلُّ سَوَاءِ السَّبِيلِ . إِنْ يَتَّبِقُواكُمْ يَكُونُوا لَكُمْ أَعْدَاءً وَيَسْطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَلْسِنَتُهُمْ بِالسُّوءِ وَوَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ ﴾ ^(٧) ، وإنما تقاس اعمال البر والقسط والمودة - ومنها الاعتراف - لمباشرة هذه الأعمال قبلهم ، من خلال المقيلس الالهي ﴿ لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُواكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ . إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُواكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ اخْرَاجِكُمْ أَنْ تَتَوَلَّوهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَاُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾ ^(٨) .

(١) انظر : الشيباني ، السير الكبير ، بشرح الامام السرخسي ، تمهد وتعليق لشيخ محمد ابو زهرة ود. مصطفى ابو زيد ، القاهرة : مطبعة جامعة القاهرة ، ١٩٥٨ ، ج ١ ، ص ص ٤٤-٣٥ من الملزمة .

- (٢) سورة البقرة / الآية رقم ١٩٠ .
- (٣) سورة البقرة / الآية رقم ١٩١ .
- (٤) سورة البقرة / الآية رقم ١٩٤ .
- (٥) سورة التوبة / الآية رقم ٧ .
- (٦) سورة النحل / الآية رقم ١٢٦ .
- (٧) سورة الممتحنة / الآية رقم ٢٠١ .
- (٨) سورة الممتحنة / الآية رقم ٨ ، ٩ .

- والمبدأ الرابع : ان الالتزام بالاعتراف المتبادل بين السلطة في الدولة الاسلامية والسلطة في دولة اخري غير اسلامية اذا اسس علي التعاقد والتعاهد -وفق ضوابطه الشرعية- يفرض علي المسلمين واجب احترام العقود والعهود ورعايتها ، ما لم تسقط شرائطها ، وأركانها ، لقوله تعالى ﴿ وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلَهُ اللَّهُ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ ﴾ ^(١) ، وقوله ﴿ وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا ﴾ ^(٢) وقد عد الرسول صلي الله عليه وسلم من سمات المنافقين نقض العهد والغدر في قوله "أربعاً من كن فيه كان منافقاً خالصاً ، ومن كانت فيه خلة منهن كانت فيه خلة من نفاق حتى يدعها . اذا حدث كذب ، واذا عاهد غدر ، واذا وعد اخلف ، واذا خاصم فجر" ^(٣) وفي رواية "آية المنافق ثلاث اذا حدث كذب ، واذا وعد اخلف ، واذا ائتمن خان" ^(٤) يصدق ذلك ان كان التعاهد مكتوباً أو غير مكتوب ، صريحاً أو غير صريح.

- والمبدأ الخامس : ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فاذا كان ادراك مصالح المسلمين أو درء المفساد عنهم ليس له من مخرج أو منفذ سوى الاعتراف بهذه السلطة فنلك يدخل في اطار القاعدة الشرعية الاصولية ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب "علي ان تقدر ضرورة اللجوء الي هذه القاعدة بقدرها ، ذلك انه اذا كان الاعتراف بشرعية وجود هذه السلطة مطلوباً في هذه الحالة، فانه لا يقتضي الاعتراف بشرعية ما تدين به أو تعتقه من ديانة أو غيرها مما لا يساوي في ميزان عقيدة التوحيد وشريعة الاسلام شيئاً ، ان الرسول صلي الله عليه وسلم اقر بسلطان قريش علي مكة ، وأبرم معها صلح الحديبية رغم انها لم تعترف له بالرسالة والقيادة ، وأصر زعيم قريش في توقيع الصلح مع النبي صلي الله عليه وسلم -سهيل بن عمرو- علي رفض أن يكتب في كتاب الصلح بسم الله الرحمن الرحيم ، وكذا محمد رسول الله ، غير معترف بالتوحيد ولا النبوة وقال بشأن الاولى "لا نعرف هذا ولكن اكتب باسمك اللهم" ، وبشأن الثانية "لو نعلم انك رسول الله لم نقاتلك ولكن اكتب اسمك واسم ابيك" فأقر الرسول صلي الله عليه وسلم ما اراد، رغم انكار بعض الصحابة ذلك، منهم علي بن ابي طالب كاتب الصلح ^(٥) ، اقره وهو الذي برىء من قريش قبل الهجرة وبعد بناء الدولة

(١) سورة النحل / الآية رقم ٩١ .

(٢) سورة الاسراء / الآية رقم ٣٤ .

(٣) رواه مسلم عن عبد الله بن عمرو . انظر صحيح مسلم بشرح النووي ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٤٦ .

(٤) رواه مسلم عن ابي هريرة . انظر : المرجع السابق ، ج ٢ ، ص ٤٧ .

(٥) انظر في ملابسات صلح الحديبية : ابن هشام ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٢٠٨-٢٢٠ ؛ الطبري ، تاريخ الأمم

والملوك ، بيروت : مؤسسة الأعلمي ، د ٠ ، ج ٢ ، ص ٨٦-٩١ ح ابن سعد ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٧٢-

٨١ ؛ ابن حجر ، مرجع سابق ، طبعة الريان ١٩٨٨ ، ج ٧ ، ص ٥٠٣-٥٢٣ ؛ صحيح مسلم بشرح النووي ، مرجع

سابق ، ج ١٢ ، ص ١٣٥-١٤٣ .

في المدينة لما كانت تدين وتعتقد في الأصنام والوثان ، وقد ذكر الامام النووي أن المصلحة الشرعية في ذلك ظهرت حقيقتها باتمام هذا الصلح، وأورد من وجه هذه المصلحة ما كان عاقبته في النهاية لصالح المهاجرين والانصار وأهل مكة، ومن تابع قريش من القبائل الاخرى^(١)

- والمبدأ السادس : ان عدم اعتراف السلطة في الدولة الاسلامية بأية سلطة اخري غير اسلامية ، أو العكس، لا ينبغي أن يكون عائقا امام الدخول في علاقات سلمية متبادلة، أيا كان نمطها سياسيا، أو ثقافيا ، أو اقتصاديا، أو غير ذلك، ما دامت امكانيات ذلك متاحة - شرعا وواقعا - وقد اكد واقع الحياة الدولية المعاصرة أن عدم الاعتراف بوحدة سياسية معينة لم يؤد الى انعدام قيام العلاقات القانونية بينها وبين دول لم تعترف بها ، فمثلا لاتعامل سفنها معاملة القراصنة ، وانما تتمتع على الأقل بحرية الملاحة في أعالي البحار ، كذلك تخضع الوحدات السياسية غير المعترف بها لقواعد قانون الحرب، وان كان عدم الاعتراف لا يجعلها أهلا لأن تتمتع بسائر الحقوق، أو تتحمل سائر الالتزامات التي تترتب عادة على قيام الشخصية الدولية^(٢).

- والمبدأ السابع والأخير : وهو أن الاعتراف المتبادل بين السلطة في الدولة الاسلامية، وغيرها من السلطات غير الاسلامية لا يعد مانعا -ولا ينبغي ان يكون مانعا- يحول دون واجبها الأساسي في نشر الدعوة والجهاد في سبيلها ، وهذا الواجب هو الذي دعا الرسول صلي الله عليه وسلم الي ارسال رسله ورسائله الي ملوك الارض ورؤسائها، ولم يشه ما تلقاه من بعضهم من ردود تنكر عليه واجب الدعوة في الاستمرار في دعوة آخرين غيرهم، فكان منهم من سلك مسلك هرقل وكسري في الانكار والصلود كالخارث بن ابي شمر الغساني صاحب دمشق ، وكان منهم من تقبل الدعوة بقبول حسن كالنجاشي ملك الحبشة والمقوقس عظيم القبط في مصر، بل ان القول الجافي لقائد الفرس في نهاوند للمغيرة بن شعبة ، في خلافة

(١) يقول الامام النووي " قال العلماء والمصلحة المترتبة علي اتمام هذا الصلح ، ما ظهرت من ثمراته الباهرة ، وفوائده المتظاهرة التي كانت عاقبتها فتح مكة ، واسلام أهلها كلها ، ودخول الناس في دين الله أفواجا ، وذلك انهم قبل لصلح لم يكونوا يحتظون بالمسلمين ، ولا تظاهر عندهم امور النبي صلي الله عليه وسلم كما هي ، ولا يحملون.ومن يعلمهم بها معضلة ، فلما حصل صلح الحديبية اختلفوا بالمسلمين ، وجاءوا الي المدينة ، وذهب المسلمون الي مكة ، وحلوا بأهلها واصدقاتهم وغيرهم، ممن يستصحونه ، وسمعوا منهم احوال النبي صلي الله عيه وسلم مفصلة بجزئياتها ، ومعجزاته الظاهرة ، واعلام نبوته المتظاهرة، وحسن سيرته ، وجميل طريقته ، وعابوا بأنفسهم كثيرا من ذلك ، فملت نفوسهم الي الايمان حتي باذر خلق منهم الي الاسلام ، قبل فتح مكة ، فأسلموا بين صلح الحديبية وفتح مكة وازداد الآخرون ميلا الي الاسلام فلما كان يوم الفتح أسلموا كلهم ، لما كان قد تمهد لهم من الليل ، وكانت العرب من غير قريش في البوادي ينتظرون بأسلامهم اسلام قريش ، فلما أسلمت قريش ، أسلمت العرب في البوادي .. " . انظر صحيح مسلم بشرح النووي ، مرجع سابق ، ج ١٢ ، ص ١٤٠.

(٢) انظر : دعر الدين فودة ، مرجع سابق ، ص ص ٧٢-٧٣ .

عمر بن الخطاب "أنكم معشر العرب أبعد الناس من كل خير ، واطول الناس جوعا، واشقى الناس شقاء واقذر الناس قذرا ، وابعد دارا، وما منعتني ان أمر هؤلاء الاساورة حولي ان يتظمواكم بالشباب الا تنجسوا لجيفكم ، فانكم ارجس ، فان تذهبوا نخل عنكم، وان تأبوا نركم مصارعكم" ^(١) هذا القول لم يمنع المغيرة من اقامة حجة الدعوة عليه مخاطبا "فوالله مازلنا نعرف من ربنا منذ جاءنا رسوله بالفتح والنصر حتي آتيناكم، وانا والله لا نرجع الي ذلك الشقاء ابدا حتي تغلبكم علي ما في أيديكم ، أو نقتل بأرضكم" ^(٢) .

المطلب الثالث : مدى شرعية تعدد السلطة في الدولة الاسلامية :

ففاعلية الدولة في اختصاصها بممارسة السلطة لا تتوقف على شرعية هذه السلطة فحسب ، كما سبق ، وانما يلزم أن تكون جهة الشرعية واحدة وغير متعددة ، فلا تختار القيادة واحدة على رأس السلطة ، ضمنا لتوحد جهة الاختصاص في الدولة، وحفاظا على استقرارها ، وصيانة أمنها، ويمكن القول إن الحديث عن مدى شرعية التعدد ينقسم الى شقين مترابطين ، أحدهما يتعلق بمدى شرعية اسناد السلطة الى أكثر من قيادة ، حال توحد اقليم الدولة الاسلامية ، والشق الثاني يرتبط بمدى شرعية اسناد السلطة الى أكثر من قيادة ، حال انقسام الدولة الاسلامية ، بقطع النظر عن أسباب الانقسام وصورته وسوف نرجيء الحديث عن الشق الثاني الى مظنه حال الحديث عن الاختصاص الاقليمي للدولة الاسلامية . أما الشق الأول فالذي لاشك فيه أن ظلال التوحيد الذي يغلف وجود الجماعة المسلمة في عقيدتها حيث الاله الواحد، وشريعتها حيث ان مصلرها واحد ولا تنازع الالتزام بها شريعة اخري ، ورسولها صلي الله عليه وسلم واحد فلا نبي معه أو بعده ، وقبلتها واحدة فلا تولي وجهها شطر قبله اخري غيرها أو معها، هذا التوحيد في مناحيه كافة ينبغي أن يترك بصماته في ايجاد الجماعة المسلمة الواحدة ، ذات القيادة الواحدة التي تأخذ بيدها نحو حقيقة تأكيد التوحيد رسالة ورسولا وقبلة في كيانها ومن ثم في شهودها اليماني ولذلك كان حرص النبي صلي الله عليه وسلم علي النهي عن اسناد السلطة الى أكثر من قائد من المسلمين فورد عنه "كانت بنو اسرائيل تسوسهم الأنبياء كلما هلك نبي خلفه نبي ، وانه لاني بعدي ، وستكون خلفاء فتكثر، قالوا فما تأمرنا؟ قال : فوا بيعة الاول فالاول ، واعطوهم حقهم، فان الله سائلهم عما استرعاهم" ^(٣) ، وفي الحديث الآخر "ومن بايع اماما فأعطاه صفقة يده

(١) انظر : احمد زكي صفوت ، جمهرة خطب العرب ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ٢٤٢ ، والأسطورة جمع اسوار ، وهو قائد الفرس .

(٢) انظر : نفس المرجع السابق .

(٣) رواه مسلم عن ابي هريرة ، انظر صحيح مسلم بشرح النووي ، مرجع سابق ، ج ١٢ ، ص ٢٣١ .

وثمره قلبه ان استطاع فان جاء آخر ينازعه فاضربوا عنقه " (١) ، وفي الحديث الثالث " اذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما " هذا ان لم يندفع الا بذلك كما ذكر الامام النووي (٢) .

كذلك ثبت عن الصحابة في اجتماع السقيفة لاختيار خليفة للنبي صلى الله عليه وسلم عقب وفاته، رفض المهاجرين ما اقترحه بعض الأنصار من امكان اختيار خليفتين اثنين معا علي أن يكون أحدهما من المهاجرين ويكون الآخر من الأنصار وتزعم الرفض عمر بن الخطاب ، وتأسس رفضه علي انه " لا يجتمع اثنان في قرن: والله لا ترضي العرب ان تؤمركم ونيينا من غيركم ولا تمتع العرب أن تولي أمرها من كانت النبوة فيهم، ولنا بذلك الحجة الظاهرة علي من ينازعنا سلطان محمد ونحن اولياؤه وعشيرته " (٣) .

وقد اتفق رأي غالبية فقهاء الأحكام السلطانية علي أنه لا يجوز أن يكون للأمة امامان في وقت واحد . وشذ قوم - علي ما يذكر الماوردي - فجوزوه (٤) وأورد الامام ابن جماعة " أنه لا يجوز عقد الامامة لاثنين لا في بلد واحد ولا في بلدين ولا في اقليم واحد ولا في اقليمين فان عقد لاثنين في وقت واحد ، بطلت البيعة ، وتستأنف لأحدهما أو لغيرهما وان كانا في وقتين مع بقاء الأول ، فالبيعة الثانية باطلة حيث كانت وان جهل السابق منهما استؤنفت البيعة لأحدهما أو لغيرهما " (٥) ، امام الامام الجويني فقد كان من أكثر من عدد اسانيد رفض اختيار أكثر من قيادة لولاية السلطة وذكر من هذه الأسانيد ما درج عليه المسلمون عقب وفاة النبي صلى الله عليه وسلم من مبايعة أحدهم ، واعتمادهم أن مبني الامامة علي أن لا يتصدي لها الافراد، ولا يتعرض لها الا واحد في الدهر ، وان الغرض الأظهر من الامامة في جمع الآراء المشتتة ، وارتباط الاهواء المتفاوتة لا يثبت الا بأفراد الامام ، لأن الدول انما تضطرب بتحزب الأمر ، وتفرق الآراء، وتجاذب الاهواء ، كما أن داعية التقاطع والتدابير والشقاق يكفلها ربط الامور بنظر ناظرين، وتعليق التقدم بأميرين . وانما يستمر اكناف الممالك برجوع أمراء الأطراف الي رأي واحد ضابط ، ونظر متحد رابط (٦) ثم انهم " اذا لم يكن لهم موئل عنه يصدرن ومطمح اليه يتشوقون تنافسوا ، وتطاولوا ، وتغالبا ، وتصارولوا ، وتواثبوا علي ابتغاء الاستيلاء والاستعلاء ، وتغالبا غير مكثرين باستئصال الجماهير الدهماء ، فتكون النهاية الدهياء ، وهذا مآل البلايا

(١) رواه مسلم عن عبد الله بن عمرو . انظر المرجع السابق . ج ١٢ ، ص ٢٣٢-٢٣٤ .

(٢) رواه مسلم عن ابي سعيد . انظر : المرجع السابق ، ج ١٢ ، ص ٢٤٢ .

(٣) انظر : لطيفي ، تاريخ الأمم ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٤٤٥-٤٥٣ ؛ ابن الاثير ، الكامل في التاريخ ، تحقيق أبي الفدا عبد الله القاضي ، بيروت : دار الكتب العلمية ، ط ١ ، ١٩٨٧ ، ج ٢ ، ص ١٨٩-١٩٥ ؛ ابن كثير ، البداية والنهاية ، القاهرة : دار الفكر العربي ، ٥ د ، ج ٦ ، ص ٣٤٠-٣٤٢ .

(٤) انظر : الماوردي ، الأحكام السلطانية ، مرجع سابق ، ص ٩ .

(٥) انظر : ابن جماعة ، مرجع سابق ، ص ٥٦-٥٧ ، وانظر ايضا : اقلقشندي ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ٤٦ .

(٦) انظر : الجويني ، مرجع سابق ، ص ١٢٦-١٢٧ .

ومهلكة البرايا، وفيه تنطحن السلاطين والرعايا فقد تقرر ان نصب امامين مدعاة الفساد وسبب حسم الرشاد" ^(١) ، وقد خلص الجويني بعد هذه الاسانيد الى ان نصب امام في بعض نواحي الدولة وآخر في باقيها مع التمكن من نصب امام نافذ الأمر في جميع خطة الدولة يعد باطلا جماعا ^(٢) . وقد ذكر الامام النووي في معرض تعليقه علي بعض الاحاديث النبوية التي اوردناها سابقا أن العلماء اتفقوا علي أنه لا يجوز أن يعقد لخليفتين في عصر واحد، سواء اتسعت دار الاسلام ام لا، ونقل عن الجويني في كتاب الارشاد قوله - الذي يؤكد به ما اثبت عنه في "غياث الامم" - "قال اصحابنا لا يجوز عقدها شخصين وقال وعندني انه لا يجوز عقدها لاثنتين في صقع واحد وهذا مجمع عليه" ^(٣) .

ونقل الشيخ محمد رشيد رضا عن السيد صديق حسن خان في آخر كتابه "الروضة الندية" قوله "واذا كانت الامامة الاسلامية مختصة بواحد، والأمور راجعة اليه، مربوطة به، كما كان في ايام الصحابة والتابعين وتابعيهم فحكم الشرع في الثاني الذي جاء بعد ثبوت ولاية الأول أن يقتل اذا لم يتب عن المنازعة وأما اذا بايع كل واحد منهما جماعة في وقت واحد. فليس أحدهما أولي من الآخر بل يجب علي أهل الحل والعقد ان يأخذوا علي أيديهما حتى يجعل الأمر في أحدهما فان استمرا علي التحالف كان علي أهل الحل والعقد ان يختاروا منهما من هو أصلح للمسلمين ولا تخفي وجوه الترجيح علي التأهلين لذلك" ^(٤) .

والذي يظهر من عرض هذه الآراء أن هناك اتفاقا - شذ عنه البعض فيما ذكر الماوردي - علي أن ولاية السلطة الشرعية في الدولة الاسلامية لا ينبغي أن تصير إلا الي أحد المسلمين الذين تتوافر فيهم أهلية هذه الولاية ما كان ذلك متحققا معه نفاذ الأمر، في جميع خطة الدولة كما ذكر الجويني آنفا، وما دامت الأمور راجعة اليه مربوطة به كما نقل محمد رشيد رضا، لكن يقي التساؤل : ماذا لو سقط هذان الشرطان بأن أصبح اختيار خليفة واحد لا يكفل نفاذ الأمور اليه في بعض نواحي الدولة - بغض النظر عن أسباب ذلك - ومن ثم وتبعاً لذلك لم تعد الأمور في الدولة كلها بالامكان أن ترجع اليه أو أن تربط بأجمعها اليه ؟

هل تكون ثمة ضرورة في تعدد الولاية - نزولا علي مقتضيات فقه الواقع، ومقتضيات تجديد فقه النصوص المنزلة فيما لاحكم فيه قاطعا مانعا - فيصبح بالتالي لمن شئوا عن اتفاق العلماء بعض

(١) انظر : للرجع السابق ، ص ١٢٧ .

(٢) انظر : للرجع السابق ، ص ١٢٨ .

(٣) انظر : صحيح مسلم بشرح النووي ، مرجع سابق ، ج ١٢ ، ص ٢٣١-٢٣٢ .

(٤) انظر : محمد رشيد رضا ، الخلافة ، مرجع سابق ، ص ٥٧ . وانظر ايضا بخصوص تعدد في الاقليم الواحد : د .

السنهوري ، مرجع سابق ، ص ص ١٧٤-١٧٧ ؛ د . توفيق الشلوي ، فقه الشورى والاستشارة ، المنصورة : دار الوفاء ،

ط ، ١٩٩٢ ، ص ص ٥٨٣ - ٥٩٨ .

الحجة فيما جوزه من تعدد؟ علي أن ينظر ما نقله النووي - كما سبق - من اتفاق العلماء على أنه لا يجوز أن تعقد الولاية لاثنين ، سواء اتسعت دار الاسلام أم لا ، مفهومها في إطار الشرطين السابقين؟ هنا ما ستم مناقشته في النقطة الثانية من التعدد، والخاصة بمدى شرعيته فيما لو حدث الانقسام في اقليم الدولة الاسلامية.

المطلب الرابع : السلطة وانتزاع الشرعية بالقوة في الدولة الاسلامية:

فالأصل في اختيار قيادة المسلمين أن تأتي علي مقتضي شرعية الترشيح ، وشرعية البيعة - سواء بالاختيار العام دون سابقة ولاية عهد أو بولاية العهد- حيث تكون للجماعة المسلمة الكلمة الفصل في اسناد السلطة ، ومن ثم ما يترتب عليها من ممارسة، غير أن هذا الطريق الذي يجب أن يرتاده المسلمون نزولا عند ما أقرته أحكام الشريعة في هذا الشأن ، وسيرا علي ما جرت عليه مثالية الخلافة الراشدة ، وحفاظا علي جماعتهم ، من حيث الحفاظ علي حقهم في اختيار من يقودهم ، ليس هو الطريق الوحيد بالضرورة ، ذلك أن هناك من حالات الاختيار السياسي ما يكون للغة منطق القوة السيادة فيه - وعندها - أي هذه الحالات - تستند السلطة الى شرعية الانتزاع بالقوة والغضب والاكرام ، لا الي شرعية البيعة بالارادة والطوعية ، ولكل حالة ظروفها واحكامها ، ونذكر منها:

١ - حالة محاولة اغتصاب القوة وامر الجماعة المسلمة الي قيادة شرعية :

هذه الحالة تسقط معها حجة الساعي الي اغتصاب السلطة ، بل ان قوة الحجة عليه تفرض علي القيادة الشرعية ان تأخذ بيد الجماعة ، نحو مقاومته ، ولو بالقوة الجبرية، حتي لو أدى ذلك الي قتله ، ويسند قوة الحجة هذه أكثر من اعتبار منها اعتبار أن آية محاولة لشق عصا جماعة المسلمين هي منافية للأمر الالهي بالاعتصام بالشرع وعدم التفرق في قوله تعالى ﴿واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا﴾^(١) ، وقوله ﴿ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم اليينات﴾^(٢) . واعتبار أن محاولة اغتصاب السلطة من القيادة الشرعية هو تعدد عليها وتعد بالتالي علي الأمة التي اختارتها ، وتعد علي الشرع الذي وجهها نحو اختيارها ، والتعدي عدوان والعنوان ظلم والشرع الحنيف نهى عن ولاية الظالم ﴿قال إني جاعلك للناس إماما قال ومن ذريتني قال لا ينال عهدي الظالمين﴾^(٣) واعتبار الأمر بأداء الحقوق للقيادة الشرعية علي نحو ما فصل سابقا خاصة حق الطاعة وحق النصرة ، وقد ورد في الحديث النبوي "عليك السمع والطاعة

(١) سورة آل عمران / الآية رقم ١٠٣ .

(٢) سورة آل عمران / الآية رقم ١٠٥ .

(٣) سورة البقرة / الآية رقم ١٢٤ . وانظر في ضرورة انضباط منهج ولاية المسلمين بالعدل في السيرة والتعامل ، داخليا وخارجيا : خليل عبد النعم خليل مرعي ، "العدل في نظام القيم السياسية الاسلامية دراسة نموذج الخلافة الراشدة" ، رسالة

ماجستير غير منشورة ، كلية الاقتصاد ، جامعة القاهرة ، ١٩٩١ ، مواضع مفرقة .

في عسرك ويسرك ومنشطك ومكرهك وأثرة عليك^(١) . وفي الحديث الآخر "ولو استعمل عليكم عبد يقودكم بكتاب الله فاسمعوا له واطيعوا :"^(٢) . وفي حديث البيعة "بايعنا علي السمع والطاعة ، في منشطنا ومكرهنا ، وعسرنا ويسرنا ، وأثرة علينا ، وان لا تنازع الأمر أهله ، قال (أي النبي صلى الله عليه وسلم) : إلا أن تروا كفرا بواحا عندكم من الله فيه برهان"^(٣) ، واعتبار تنفيذ الأمر الشرعي بمقاومة كل من ينازع القيادة المبائع لها من المسلمين لقول النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الطويل "ومن بايع اماما فاعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه إن استطاع ، فان جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر"^(٤) . وقد فسر النووي حقيقة ضرب العنق بأن معناه ادفخوا الثاني فانه خارج علي الامام ، فان لم يندفع إلا بحرب وقاتل فقاتلوه ، فان دعت المقاتلة الي قتله جاز قتله ، ولا ضمان فيه لانه ظالم متعدد في قتاله .

بل ان قتله في هذه الحالة قتلة جاهلية بنص الحديث النبوي "من خرج من الطاعة وفارق الجماعة فمات مات ميتة جاهلية، ومن قاتل تحت راية عمية يغضب لعصبة ، أو يدعو الي عصبة، أو ينصر عصبه فقتل فقتله جاهلية ومن خرج علي أمي يضرب برها وفاجرها ولا يتحاشى من مؤمنها، ولا يفي لذي عهد عهده فليس مني و لست منه"^(٥) .

واعتبار أخير هو أن الخروج علي الامام الشرعي فيه غدر، من حيث نكث البيعة السابقة له، والغدر منهى عنه شرعا من قبل الراعي و الرعية، كما ذكر ابن حجر تعويلا علي الحديث النبوي "لكل غادر لواء ينصب يوم القيامة بغدرته"^(٦) .

٢ - حالة أسناد السلطة السياسية بالاكراه والغصب:

وتأتي حين يحاول القائد السابق جعل ولاية العهد و خليفته من بعده علي المسلمين لواحد منهم، لا عن بيعة ارادية واختيار حر و انما عن اكراه وغصب فما يهمه في هذه الحالة أن يرضي هو عمن يستخلفه، دون أن يحفل بمدى موافقة رضا بقية المسلمين لما ارتضاه من عدمه، ولذلك قد يلجأ الي تشكيل المساندة الزائفة له ، وصناعة التأييد غير الحقيقي لما يراه، وان اقتضاه ذلك شراء المساندة أو دفع المقابل لصناعته، فان لم تجد هذه الوسيلة فالسيف انكي لمن يحاول الاعتراض،

(١) رواه مسلم عن ابي هريرة . انظر صحيح مسلم بشرح النووي، مرجع سابق، ج ١٢ ، ص ٢٢٤ .

(٢) رواه مسلم عن يحيى بن حصين : انظر المرجع السابق ، ج ١٢ ، ص ٢٢٥ .

(٣) رواه مسلم عن عبادة بن الوليد بن عبادة عن ابيه عن جده انظر : المرجع السابق ، ج ١٢ ، ص ٢٢٨ .

(٤) رواه مسلم عن عبد الله بن عمرو . انظر : المرجع السابق ، ج ١٢ ، ص ٢٣٤ .

(٥) انظر : المرجع السابق ، ج ١٢ ، ص ص ٢٣٤-٢٣٥ .

(٦) رواه مسلم عن ابي هريرة . انظر المرجع السابق ، ج ١٢ ، ص ص ٢٣٨-٢٣٩ ، ولقطة الجاهلية انما جاءت من حيث هم فوضى لا اعلم لهم .

وقد كان معاوية بن ابي سفيان ^(١) اول من لجأ الى هذه الطريقة الاكراهية في اسناد السلطه، لما انتزع الشرعية لابنه يزيد بالقوه والقهر، فسن طريقة في ولايتها هي من سمات الملك اقرب منها الى سمات الخلافة الراشدة ذلك ان معاوية لما اراد البيعة لابنه مبررا ذلك بما كتبه مروان بن الحكم واليه علي المدينة "اني قد كبرت سني ودق عظمي وخشيت الاختلاف علي الأمة بعدي وقد رأيت أن أتخير لهم من يقوم بعدي" ^(٢) . فلما تبين لابناء كبار الصحابة بالمدينة أن يزيداً هو المقصود بكلام معاوية رفضوا ذلك الاختيار وقام عبد الرحمن بن ابي بكر ليبرد علي مروان ما أعلم به الناس مما نقله عن معاوية بشأن ترشيح يزيد "كذبت والله يا مروان ، وكذب معاوية، ما الخيار أردتما لأمة محمد ولكنكم تريدون أن تجعلوها هرقلية كلما مات هرقل قام هرقل" ^(٣) . ووافقه في رفضه الحسن بن علي وابن عمر وابن الزبير ولم يزل معاوية يستميل الناس لمبايعة يزيد حتي بايع له أهل العراق والشام ، وذكر ابن الاثير إنه "كان يعطي المقارب ويداري المبعاد ويلطف به حتي استوثق له أكثر الناس وبايعه" ^(٤) . ولكنه كان يعلم مدي ما للحجاز من ثقل في اكساب يزيد الشرعية ، فيما لو بايع أهل مكة وأهل المدينة فلما قدم المدينة أصر أبناء الصحابة الأربعة علي موقفهم فشكاهم إلي ام المؤمنين عائشة التي أوصته بهم خيراً ، ولكنه عند خروجه الي مكة أرادوه أن ينتهي عن المبايعة ليزيد وخبروه علي لسان ابن الزبير بين خصال ثلاث أخرى رفضها معاوية "قال تصنع كما صنع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أو كما صنع أبو بكر ، أو كما صنع عمر" قال معاوية ما صنعوا ؟ قال : قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يستخلف أحداً ، فارتضى الناس أبو بكر قال : ليس فيكم مثل أبي بكر ، وأخاف الاختلاف قالوا صدقت فاصنع كما صنع أبو بكر فانه عهد الي رجل من قاصية قريش ليس من بني أبيه ، فاستخلفه . وإن شئت فاصنع كما صنع عمر ، جعل الأمر شورى في ستة نفر ليس فيها أحد من ولده ولا من بني أبيه" ^(٥) . غير أن معاوية توعدهم وهددهم "إنه قد أعز من أنذر . إني كنت اخطب فيكم فيقوم الي القائم منكم فيكذبني علي رؤوس الناس فاحمل ذلك وأصفح وإني قائم بمقالة فاقسم بالله لئن رد علي أحدكم كلمه في مقامي هذا لا ترجع اليه كلمه غيرها حتي يسبقها السيف الي رأسه فلا يقين رجل إلا علي نفسه" ^(٦) . ثم دعا معاوية صاحب حرسه وأمره أن يجعل علي رأس كل واحد من الأربعة رجلين مع كل واحد منهما سيف فمن قاطعه في حديثه الي أهل مكة بتصديق أو تكذيب فليضرباه بسيفيهما، وعندما خطب معاوية "أن هؤلاء الرهط سادة

(١) رواه البخاري عن ابن عمر . انظر : ابن حجر . مرجع سابق ، طبعة الكليات الازهرية . ج ١٢ ، ص ٢٧٤ .

(٢) انظر : ابن الاثير ، الكامل ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٣٥١ .

(٣) انظر : المرجع السابق ، ج ٢ ، ص ٣٥١ .

(٤) انظر : المرجع السابق ، ج ٢ ، ص ٣٥٣ .

(٥) انظر : المرجع السابق ، ج ٢ ، ص ٣٥٤ .

(٦) انظر : نفس المرجع السابق .

المسلمين وخيارهم لا يتر أمر دونهم ولا يقضي إلا عن مشورتهم ، وأنهم رضوا وبايعوا ليزيد فبايعوا علي اسم الله" (١) . فبايع الناس ثم انصرف معاوية الى المدينة فلما علم أهلها بمبايعة الأربعة أنكروا عليهم بيعتهم ليزيد فاعلموهم أن معاوية كادهم وخافوا القتل علي أنفسهم ، ولم يزل معاوية بهم حتي بايعوا كما بايع غيرهم في العراق ومكة (٢) .

هكذا كان معاوية أول خليفة بايع لولده في الاسلام (٣) ، ففتح الباب لوراثة السلطة، وجاء من بعده المتغلبون يقول الشيخ محمد رشيد رضا "وما فسد علي هذه الأمة أمرها وأضاع عليها ملكها الا جعل طاعة هؤلاء الجبارين الباغين واجبة شرعاً علي الاطلاق، وجعل التغلب أمراً شرعياً لمبايعة أهل الاختيار من أولي الأمر وأهل الحل والعقد للامام الحق، وجعل عهد كل متغلب باغ الي ولده، أو غيره من عصبته ، لاجل حصر السلطان والجبروت في أسرته ، حقا شرعيا ، وأصلا مرعيا لذاته ... " (٤) .

الذي لاشك فيه ان انتزاع الشرعية بهذه الطريقة الاكراهية يوقع الجماعة المسلمة في حرج مزدوج ، حرج ما في اعتناق أعضائها من بيعه واجبة الالتزام ، وحرج استمرار اقتقادهم لارادة اتخاذ القرار بشأن من يأخذ بأيديهم نحو ما يصلح سياسة دنياهم وآخرتهم (٥) ، وهذا يثير تساؤلاً مهماً : أما وقد سقطت شرعيتا الترشيح والاسناد عن السلطة ، واضطرت الجماعة المسلمة اليهما دون رضاها هل يشفع هذا في اضطرارها الي قبول عدم شرعية ممارسة السلطة - في استمرارها وانجازها - الاكراهية ؟ تساؤل نرجيء الاجابة عنه مؤقتاً لأنه مرتبط بالاجابة عن تساؤل آخر لا يقل عنه أهمية وهو : هل وصول القيادة الي السلطة بالتغلب - كما سيرد لاحقاً - يبرر استمرار الخضوع لها، حتي ولو كان استمرارها غير شرعي؟ أو بعبارة أخرى : اذا اقتضت الضرورة لسبب ما وصول القيادة الي السلطة بطريقة غير شرعية فهل يحول ذلك دون أن تكون مقاصدها شرعية؟

٣ - حالة التغلب بالقوة الجبرية لقيادة الدولة :

وهذه الحالة كسابقتها ، لا تقوم علي بيعه شرعية، أو اختيار حر لمن يتولي امر المسلمين ، وان اختلفت طريقة الجبر والاكراه علي البيعة في الحالتين ، فالحالة الاولى، مبنية علي انتزاع قائد مستقر في القيادة البيعة قسراً وغصباً من جمهور المسلمين ولمن اختاره كي يخلفه، سواء كان قريباً

(١) انظر : المرجع السابق ، ج ٣ ، ص ص ٣٥٤-٣٥٥ .

(٢) انظر : المرجع السابق ، ج ٣ ، ص ٣٥٥ .

(٣) انظر : المرجع السابق ، ج ٣ ، ص ٣٧٤ .

(٤) انظر : محمد رشيد رضا ، الخلافة ، مرجع سابق ، ص ٥١ .

(٥) هنا ما دعاه السنهوري الي الضرورة بين الخلافة الكاملة الشرعية ، والخلافة النقصية (الاكراهية) ، انظر : فقه الخلافة وتطورها ، مرجع سابق ، ص ص ١٥١-١٥٢ .

له أو كان ينتمي إلى عصية أخرى غير عصيته ونسبه أما هذه الحالة فإنها مبنية على انتزاع السلطة - كلها - من قيادة قائمة أو في غيبتها ، غصبا وتغلبا ومن ثم انتزاع حق الجماعة المسلمة في أن تقول كلمتها - رفضا أو قبولا - للمتغلب للمستبد ، مثلما انتزع منها هذا الحق في الحالة الأولى والواقع أن استقراء ما نقله الفقهاء في هذه الحالة - حالة التغلب بالقوة الجبرية لقيادة الدولة - يجعلنا نفرق بين أكثر من موقف:

أولها : موقف ما إذا جاء التغلب ، وأمر المسلمين بلا خليفة يجمع شملهم وقيادهم ، هنا يرى ابن جماعة أنه "إذا تصدى للإمامة من هو أهل لها وقهر الناس بشوكة وجنوده بغير بيعه أو استخلاف ، انعقدت بيعته ولزمت طاعته ليتنظم شمل المسلمين ، وتجتمع كلمتهم، ولا يقدح في ذلك كونه جاهلا أو فاسقا علي الأصح" ^(١) ، وقد وافقه الكمال بن همام في ذلك "لأن في صرفه إثارة فتنة لا تطاق" ^(٢) .

وثانيها : موقف ما إذا كانت هناك قيادة شرعية للمسلمين ولكن تغلبت عليها قيادة أخرى ودانت السلطة لها هذا الموقف عده الفقهاء من حالات الضرورة ، لكن ينبغي التفرقة هنا بين ما إذا آل التغلب إلى الحجر على القيادة القائمة وبين ما إذا أدى إلى إزالتها من الحكم.

أما الحجر فهو "أن يستولي عليه من أعوانه من يستبد بتنفيذ الأمور من غير تظاهر بعصية ولا بمجاهرة بمشاقة ، فلا يمنع ذلك من إقامته ، ولا يقدح في صحة ولايته ولكن ينظر في أفعال من استولي على أموره ، فإن كانت جارية على أحكام الدين ومقتضي العدل جاز إقراره عليها ، تنفيذها لها ، وإمضاء لأحكامها ، لئلا يقف من الأمور الدينية ما يعود بفساد علي الأمة وإن كانت أفعاله خارجة عن حكم الدين ، ومقتضي العدل ، لم يجوز إقراره عليها ، ولزمه أن يستصر من يقبض يده ويزيل تغلبه" ^(٣) .

وأما الإزالة فتكون "إذا استولي على الإمامة شخص لم تتوفر لديه شروط العلم والعدالة ، كما إذا تغلب جاهل أو فاسق ، وتبين أن إبعاده عن الخلافة يترتب عليه اضطرابات وصعاب من المستحيل التغلب عليها ، فإنه لا مفر من التسليم بإمامته حتى لا تكون مثل الذي يدمر بلدا بأسره لتشييد قصر" ^(٤) .

غير أن حالي الحجر والإزالة ينبغي أن يعلا - كما ذهب بعض الفقهاء من قائل الضرورات التي يجب أن تقلد بقدرها ، ذلك أن محققى العلماء قد اتفقوا على أنه "لا يجوز أن يبيع بالخلافة إلا من كان مستجمعا لما ذكره من رائطها ، وبخاصة العدالة والكفاءة والقرشية ، فإذا تعذر

(١) انظر : ابن جماعة ، مرجع سابق ، ص ٥٤ .

(٢) نقله عنه محمد رشيد رضا ، انظر : الخلافة ، مرجع سابق ، ص ٤٤ .

(٣) انظر : الملوذي ، الأحكام السلطانية ، مرجع سابق ، ص ٢٠ ؛ أبو يطي ، مرجع سابق ، ص ٢٤ .

(٤) انظر : د. السنهوري ، مرجع سابق ، ص ٢٦٢ .

وجود بعض الشروط تدخل المسألة في حكم الضرورات . والضرورات تقدر بقدرها ، فيكون الواجب حينئذ مبايعة من كان مستجمعا لأكثر الشرائط من أهلها ، مع الاجتهاد والسعي لاستجماعها كلها " (١) ، ثم إن "القاعدة أن العالم الاسلامي لا يجوز أن يستسلم لحكم القوة ، إلا إذا كان لا يستطيع أن يفعل أي شيء آخر ، لأنه مثلا في هذه الحالة تتوافر الشروط اللازمة لوجود حالة ضرورة حقيقية ، أما إذا كان هناك أمل في أن يتصر الحق علي القوة ، فيجب الانتصار لهذا الأمل ، لأن الأصل هو الدفاع عن قضية الحق وهي قيام الخلافة الصحيحة " (٢) .

وثالثها : موقف ما اذا كانت هناك قيادة قائمة للمسلمين ولكن قد استشري فسادها ، فتصدي لها من يزيلها قطعاً للداير الفتنة والفساد ، هنا لا يترك الأمر علي علاته ، وإنما لابد من ضوابط وشروط حددها الجويني بقوله " أن التصدي للإمامة اذا عظمت جنايته ، وكثرت عاديته ، وفشي احتكامه واهتضامه ، وبلدت فضاحته ، وتابعت عثراته ، وخيف بسببه ضياع البيضة وتبدد دعائم الاسلام ، ولم يجد من تنصبه للإمامة حتي يتنهض ، لنفعه حسب ما يلغ البغاة ، فلا يطلق للآحاد في أطراف البلاد أن يثوروا ، فإنهم لو فعلوا ذلك لاصطلموا ، وايدوا ، وكان ذلك سببا في ازدياد المحن ، واثارة الفتن ، ولكن ان اتفق رجل مطاع ذو اتباع واشياع ، ويقوم محتسبا ، أمرا بالمعروف ناهيا عن المنكر ، وانتصب بكفاية المسلمين مادفعوا اليه ، فليمض في ذلك قلما ، والله ناصرهم علي الشرط المتقدم في رعاية المصالح والنظر في المناجح ، وموازنة ما يندفع ويرتفع بما يتوقع " (٣) .

ورابعها : موقف ما اذا كانت هناك قيادة متغلبة ، فتصدت لها قيادة متغلبة أخرى فازالتها وغلبتها قهرا ، فالحال هنا عند كثير من الفقهاء انه " اذا انعقدت الامامة بالشوكة والغلبة لواحد ، ثم قام الآخر فقهر الأول بشوكة وجنوده ، انعزل الأول ، وصار الثاني اماما لما قلمناه من مصلحة المسلمين وجمع كلمتهم " (٤) . فالأمر اذن لمن غلب ، مادام خروج الغاصب من أجل شهوة السلطة والحكم ذلك أن أحد شروط الخروج علي السلطة الفاسدة الجائرة أن يكون الغرض الحقيقي هو اقامة نظام الخلافة الصحيحه ، فاذا كان الغرض هو الاستيلاء علي السلطة بالقوة كما فعل الذين يشار عليهم فإن الاسلام لا مصلحة له في أن يحل غاصب مستبد محل آخر بعده (٥) . غير

(١) انظر : محمد رشيد رضا ، الخلافة ، مرجع سابق ، ص ٤٣-٤٤ .

(٢) انظر : د. السنهوري ، مرجع سابق ، ص ٢٦٢ .

(٣) انظر : الجويني ، مرجع سابق ، ص ٨٨-٨٩ .

(٤) انظر : ابن جماعة ، مرجع سابق ، ص ٥٥ ؛ ابو يعلى ، مرجع سابق ، ص ٢٤ ؛ ثقلشندي ، مرجع سابق ، ج ١ ،

ص ٨٩ ؛ رشيد رضا ، الخلافة ، مرجع سابق ، ص ٤٥ .

(٥) انظر : ثقلشندي ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ٧١ وانظر بصفة عامة عن امامة التغلب .

أن أخشى ما يخشى في هذا المنطق إيجاد حجة لاستمرار الغضب وتعاقبه بدعوى أن الاسلام لامصلحة له في أن لا يحل غاصب محل سابق له ، حتى تبدو السلطة وكأنها نهب وسلب من غلب على شيء منهما أكله ، ولا يهم بعد ذلك أن يستقر للمسلمين حكم أو أن ترعى لهم مصالح ومقاصد ، أو أن يفصل بين تحقيق هذه المصالح وتلك المقاصد ومصالح الاسلام الذي لا يعنيه قلب السلطة بين غاصب وغاصب ، وفقا لمن انتصر لهذا الرأي ، وكيف يتحى الاسلام عن هذه القضية ؛ كيف لاتعنيه المفاصد المترتبة على هذا القلب اذا جر وراءه القتل والتدمير وغير ذلك من أصناف العنف التي تصاحب الانقلابات للاستيلاء على السلطة ، بل كيف لا يقدم الاسلام للمغتصبة حقوقهم من الرعية والجمهور المخرج من هذا الغضب والاستبداد ؟ وأين دور العلماء في ذلك ؟ .

إن هذا المنطق في رأي الباحث لا تقوم له حجة ، اذ يبرر الواقع القائم على تبادل اغتصاب السلطة - ولا يقدم مخرجا منه تحت دعوى أن الاسلام لامصلحة له في ذلك ، مع ان الاسلام يكره الظلم وينهى عنه والغضب والنهب في الدرجات العليا من الظلم فكيف يتحى عنهما على مافيهما من هذا الظلم ؟ ويدعو أن القلقشندي لم يعجبه رأي من قال بعدم شرعية خروج المتغلب الثاني علي المتغلب الأول ، وتهكم علي العلماء الذين اقتوا بذلك وقال "وعمقتني ذلك وقع الفقهاء في زماننا هنا مع الملوك في الأمر الخطر ، حيث لم يفهموا عنهم مقاصد الشريعة . وذلك أنهم اذا أثبتوا ولاية الأول بالاستيلاء بالقهر دعاهم ذلك الي أن يقولوا إن الخارج عليه باغ واجب القتال ، فاذا غلب الثاني حكموا بطلان ولاية الاول وصحة ولاية الثاني ، ودعاهم ذلك الي عكس القضية الولي فقالوا : إن الخارج عليه باغ واجب القتال ، فيظن أولئك أن حكمهم بذلك إنما هو محابة لصاحب الوقت القائم بالأمر من غير فهم المقصد الذي ألجأهم لذلك " (١) .

المبحث الثالث : الاختصاص البشري للدولة الاسلامية :

مما لاشك فيه أن كل دولة تمارس اختصاصاتها المختلفة علي قطاع معين من البشر هم سكانها الذين يشكلون مادة وجودها الانساني ، بعضهم - وهم الأكثرية غالبا - يقيمون علي اقليمها بصفة مستقرة - وان اقتضت ظروف طارئة مغادرته أحيانا - ويتجنسون بجنسيتها ، فهؤلاء يتمتعون اليها انتماء مواطنة أصلية ، وبعضهم - وهم الأقلية غالبا - لا يقيمون علي اقليمها بصفة مستقرة أو دائمة ، ولا يتجنسون بجنسيتها ومن ثم لا يتمتعون اليها انتماء مواطنة ، فهؤلاء

(١) وانظر في الفارق بين التغلب وظاهرة الانقلاب العسكري : د. محمود الخلدي ، معالم الخلافة في الفكر السياسي الاسلامي ، بيروت : دار الجبل ، ط ١ ، ١٩٨٤ - ١٤٠٤ هـ ، ص ص ١٢٤ - ١٣١ ، قيس جواد ، جنود ظاهرة الانقلابات العسكرية في الفكر النهضوي الاسلامي ومترباتها علي الواقع الحالي ، الحوار ، العدد السادس ، السنة الثانية ، صيف ١٤٠٧ - ١٩٨٧ ، ص ص ١٠٩ - ١١٩ .

اجانب عنها من حيث يتمون الي جنسية - وربما جنسيات - أخرى ، ورغم ذلك فكلما الفريقين - الوطني والاجني - مخاطب بما تشرعه الدولة من حقوق وواجبات متضمنة - وفق اطارها العقيدى الذى تدين به - في دستورها أو ميثاق فكرها أو حركتها ونظمها ، وهذه الحقوق وتلك الواجبات هي التي تضع الخطوط الفاصلة لما يجب علي الدولة رعايته قبل سكانها ، وما يجب - بالمقابل - علي هؤلاء السكان التزامه قبلها بحيث يصبح أي انتهاك أو تعدد من لدن احد الطرفين بمثابة الخروج علي اسس الالتزام المتبادل بينهما ، بقطع النظر عن المبادر به والسابق ومن هنا يمكن القول ان الاختصاص البشرى هو زاد الدولة في استمرار وجودها كظاهرة اجتماعية وان اختلف الفكر السياسى في تفسير طبيعة هذه الظاهرة بل وبلونه لا يتنظم للاختصاصات الاخرى وجود وان ظلت حقائق ثابتة ، فما قيمة الاختصاص العقيدى بدون وعاء بشرى يعلن اذعانه لما يفترضه ، وماترتجيه الدولة من هذا الاختصاص ويجاهر بالولاء لقيمه ومقاصده والبراء من كل من يخالف الايمان به والعمل بموجبه. إن الاختصاص العقيدى والمجال كذلك ما لم يجد وعاءا بشريا محتضنه لا تقوم له حياة ذلك ان العقيدة التزام بايمان والتزام بعمل وكلاهما يتأسس علي وجود المؤمنين العاملين فان غاب هذا الوجود غاب الايمان ، وسقط العمل ومن ثم عطلت العقيدة وغيت .

ومن جهة اخرى ، ما قيمة اختصاص ممارسة السلطة ان لم تجد السلطة من مخاطبهم بهذه الممارسة؟ بل كيف تنهض السلطة أصلا في غياب الذين يشكلون العماد الثاني للوجود السياسى؟ وهل يتصور ابتداء السلطة أو انتهاؤها في دولة ما بلا محكومين؟ والى أية جهة سينحرف اتجاه السلطة الي استيعاب الاطار العقيدى للدولة ان لم يكن ثمة مسئولون ينصهرون فيه ويجاهلون به؟

والأمر في انعكاس الاختصاص الاقليمى للدولة ليس أقل منه في بقية الاختصاصات ، اذا ماخلت الدولة من اختصاص بشرى ، ان الاختصاص الاقليمى في هذه الحالة يصير اختصاصا علي فراغ غير مسكون من الارض ، ويابس لا حراك فيه ولا اعمار ولا استخلاف مهما عظمت ثرواته وكنوزه كما وكيفا . إن هذا يعيدنا مرة اخرى الي حقيقة ماسبق قوله عن العلاقة بين هذه الاختصاصات الأربعة من حيث تكامل وجودها وتزامنه في تشكيل الوجود المعنوي والمادى للدولة كعضو فاعل في المجتمع الانسانى بعلاقاته وروابطه إن سلما أو قتالا .

والاختصاص البشرى حين يكون على مثل هذه الدرجة من الأهمية من حيث يضمن وجود محل أو مناط لممارسة الاختصاصات الأخرى يتأبى على أن يحلل من مدخل منهاجى ضيق ، ينظر الى البشر على أنهم مجرد كم ، وبالتالي لايشغله الا الجانب العددى فيهم ، من هنا فان منهاجا متكاملا لتحليل العنصر البشرى -قوام ممارسة الاختصاص البشرى للدولة- ينبغي أن يستند الى أسس عدة ، أولها يرى من خلاله ذلك العنصر على أنه أحد المكونات الجوهرية للفعل الحضارى ، وبالتالي لايروظف الكم البشرى ولايقيم الا من خلال معرفة مدى عطائه لهذا الفعل

سلبا وإيجابا ، والثاني يرى من خلال أيضا العنصر البشري - مادام يعد مكونا مهما للفعل الحضارى- على أنه صاحب رسالة وهدف فى الوجود ، ولم يوجد عبثا أو سدى ، وبقدر فهمه واقترابه الصحيحين من الهدف الذى خلق من أجله بقدر تناغمه مع الحياة وتوافقها مع الكون ، فضلا على اتساقه مع ذاته اصلاحا واعمارا والعكس صحيح ، أما الأساس الثالث فهو أن العنصر البشري مادام صاحب هدف حضارى يلزم أن ينمى فيه ما يضمن أن يكون وجوده بالطريقة التى أرادها الله له ، وهذا يقتضى أن ينمى فيه ما يوازن بين متطلبات الجانب المادى فى وجوده ، ومتطلبات الجانب القيمة ، فى وسطية لا يطفى فيها انماء جانب على حساب جانب آخر ، حتى يكون بشرا سويا ، والأساس الرابع أن لا ينفصل انماء العنصر البشري عن أمنه ، وأمنه يجب أن يتوافق مع مقاصد الشرع الحنيف، من حيث يضمن له أمن الدين ، والنفس، والعقل ، والعرض، أو النسل ، والمال ، أما الأساس الخامس فهو أن يضمن العنصر البشري من أن يكون حقل تجارب تمارس فيه أهواء ، أو سياسات ، أو ضوابط لتحديدته، أو تنظيمه على غير فطرته السليمة ، أو بعيدا عما شرع له خالقه .

ويستوقفنا فى الحديث عن الاختصاص البشري للدولة الإسلامية ما يلي من قضايا:

المطلب الأول : اقسام المخاطبين بالاختصاص البشري فى الدولة الإسلامية :

الواقع ان احدا لا يستطيع ان ينكر - الا اذا كان جاحدا- سبق مصنفات الفقه الاسلامي عامة والفقه السياسي خاصة - التراثي منها وغير التراثي - بالحديث عن هذه الاقسام فقد عودتنا الحديث عن أن من يستحقون الإقامة على اقليم الدولة الإسلامية لا يخرجون عن ثلاث فئات ، لاثنين منها حق الرعاية وحق الرعاية وهما فئة المسلمين، وفئة الذميين ، حين أن للثالثة حق الرعاية دون الرعاية هي فئة المستأمنين ما لم تات فى اقوالها وممارساتها ما يلحقها باحدى الفئتين الاخرين علي ما فصل الفقهاء فى ذلك .

فالمسلمون لهم حق الرعاية وحق الرعاية بحكم انتمائهم العقيدى الى نفس ما تدين به الدولة وتجنسهم بجنسيتها واقامتهم المستقرة على اقليمها والذميون لهم نفس الحقين بحكم تجنسهم بجنسيتها وارتضائهم الإقامة على هذا الاقليم بموجب عقد الذمة^(١) ، وان اختلف انتماءهم

(١) مفهوم الذمي تقصد به مقله الفقهاء من أنه يستغرق الكتابي كاليهودي والنصراني ، ومن له شبهة ككتاب كالمجوسي، وهم الذين ينبغي ان تؤخذ منهم الجزية فى دار الاسلام ، فقد اجمع الفقهاء على ان الجزية تؤخذ من أهل الكتاب ومن المجوس ، وقد فصل ابن قدامة فى ذلك ، فذكر ان الكفار ثلاثة اقسام ، قسم أهل كتاب وهم اليهود والنصارى ومن اتخذ التوراة والانجيل كتابا كالمسرة والفرنج ونحوهم ، فهؤلاء تقبل منهم الجزية ويقرون على دينهم اذا بذلوا لقول الله تعالى "قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين اوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون" .

الديني عما تدّين به الدولة الإسلامية ، أما المستأمنون فليس لهم حق الرعاية لأنهم لا يستقرون علي إقليم الدولة بصفة مستقرة دائمة و لا يتجنسون بجنسيتها و إنما يتوقف وجودهم بين المسلمين علي ظروف طارئة سرعان ما تزول بزوال أسبابها ، فيزول عنهم حق الإقامة المؤقتة ، وإن كان هنا لا يحرمهم حق الرعاية الذي تكفله لهم عقود الأمان التي يبرمونها مع المسلمين فور دخولهم دار الإسلام ومن البلهي معرفة أن حق الرعاية هنا مقصودة - بالنسبة للفئات الثلاث - حفظ مقاصد الشرع فيهم بحفظ ما يؤمن استقرارهم وبقائهم في الدين والنفس والعقل والعرض و المال حسب ما فصله الشرع من أحكام تخص كل فئة بالعدل والاحسان . والحق أن المقام هنا لا يتسع للحديث عما يرتبه اسلام الفئة الأولى، وذمة الفئة الثانية، وأمان الفئة الثالثة من حقوق وواجبات لا تملك حيالها الدولة الإسلامية مادامت شرائط الإسلام والذمة والأمان مرعية الا الاذعان والتسليم، وحسبنا أن كتب الفقه الاسلامي علي تنوع تصنيفاتها ومناهجها قد طوفت بنا في منح شتي في هذا الصدد ، وفصلت بما فيه الكفاية وافاضت بما يغني عن التكرار ^(١) ، كما ان للباحث محاولة سابقة في البناء علي ما اورده هذه المصنفات بشأن ما لكل فئة وما عليها في معرض تناوله بالتفصيل للوجهات الداخلية للامن في الدولة الإسلامية ^(٢) ، بيد ان ما سبق لا يمنع من ايراد بعض الملاحظات العامة في سياق اقسام المخاطبين بالاختصاص البشري للدولة الإسلامية:

سورة التوبة / الآية رقم ٢٩ ، وقسم لهم شبهة كتاب ، وهم المجوس فحكمهم حكم اهل الكتاب في قبول الجزية منهم وقرلرهم بها لقول النبي صلى الله عليه وسلم (ستوا بهم سنة اهل الكتاب) ، ولا تعلم بين اهل العلم خلافا في هذين القسمين وقسم لا كتاب لهم ، ولا شبهة كتاب وهم من عدا هذين القسمين من عبدة الاوثان ومن عبد ما استحسن ، وسائر المكفر فلا تقبل منهم الجزية ولا يقبل منهم سوي الاسلام.

انظر ابن قدامة ، المغني ويلي شرح الكبير علي متن المقنع لشمس الدين ابي الفرج عبد الرحمن بن الشيخ ابي عمر محمد بن قدامة ، القاهرة: طبعة للنار ، الطبعة الثانية ، ١٣٤٦ ، ج ١٠ ، ص ٣٨٧ ، وانظر في هذه الأقسام الثلاثة كذلك : ابن قيم الجوزية ، احكام اهل الذمة ، تحقيق د. صبحي الصالح ، بيروت : دار العلم للملايين ، ط ٣ ، ١٩٨٣ ، ج ١ ، ص ص ١-٣ ؛ القاسم ابو عبيد ، الاموال ، تحقيق محمد خليل هراس ، القاهرة : مكتبة الكليات الازهرية ، ودار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م ، ص ص ٣٥-٣٩ ؛ عبد الكريم زيدان ، احكام النعمين والمستأمنين في دار الاسلام ، بيروت : مؤسسة الرسالة ، الطبعة الثانية ، ١٤٠٨-١٩٨٨ ، ص ص ٥-١٣ ؛ نمر محمد خليل النمر ، اهل الذمة والولايات العامة في الفقه الاسلامي ، عمان : المكتبة الإسلامية ، الطبعة الاولى ، ١٤٠٩ هـ ، ص ص ٦٩-١٠٧ .

(١) تراجع المصادر الفقهية المختلفة لمعرفة احكام اهل الذمة والمستأمنين ، وعلاقات المسلمين بهم وعلاقاتهم بالمسلمين داخل الدولة الإسلامية وما يرتبه الاسلام علي كل من حقوق وواجبات .

(٢) انظر محاولة الباحث للتواضع في : مصطفى منجود ، الأبعاد السياسية للامن في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ص ٥٤٣-٦٠٢ ؛ وانظر الجهد الضائل الذي قدمه د. عبد الكريم زيدان في مؤلفه احكام النعمين والمستأمنين في دار الاسلام ، لسابق الاحالة اليه والذي يمثل مادة ثرية في تناول هذا الموضوع.

وأولاهما : أن وثيقة المدينة أو دستورهما - كما يسميه البعض - الذي أبرمه النبي صلى الله عليه وسلم عقب هجرته إلى المدينة ، يعد أول عهد مكتوب في الخبرة الإسلامية "بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم" ^(١) يشرع حقوق وواجبات كل فئة من الفئات التي كان لها حق المقام في الدولة الإسلامية في المدينة آنذاك ، فوضع بذلك لبنة مهمة في صياغة الأحكام العامة لعلاقة المسلمين بغيرهم ممن يقيمون بينهم .

فمما ذكرته الوثيقة بخصوص المسلمين "أنهم أمة واحدة من دون الناس وان المؤمنين لا يتركون مفرحا بينهم ان يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل ، وان لا يخالف مؤمن مؤلي مؤمن دونه ، وان المؤمنين المتقين أيديهم علي من بغي منهم أو ابتغي دسيعة ظلم ، أو اثما ، أو عدوانا ، أو فسادا بين المؤمنين ، وان أيديهم عليه جميعا ، ولو كان ولد احدهم . ولا يقتل مؤمن مؤمنا بعضهم موالى بعض دون الناس وان سلم المؤمنين واحدة ، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله ، الا علي سواء وعدل بينهم . وان كل غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضا ، وان المؤمنين ينبيء بعضهم عن بعض بما نال دماءهم في سبيل الله . وان المؤمنين المتقين علي احسن هدي واقومه وانه من اعتبط مؤمنا قتلا عن يمينه فانه قود به ، الا أن يرضي ولي المقتول بالعقل ، وان المؤمنين عليه كافة ، ولا يحل لهم الا قيام عليه . وانه لا يحل لمؤمن اقر بما في هذه الصحيفة ، وآمن بالله واليوم الآخر أن ينصر محدثا أو يؤويه ، وأن من نصره ، أو آواه فان عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة ، ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل ، وانكم مهما اختلفتم فيه من شيء فان مرده الي الله والي محمد" .

ومما ذكرته الوثيقة بخصوص غير المسلمين من يهود "وانه من تبعنا من يهود فان له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم ... وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين ، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم ، مواليتهم وانفسهم الا من ظلم واثم ، فانه لا يوتغ الا نفسه واهل بيته ، وان ليهود بني النجار ... وان ليهود بني الحارث ... وان ليهود بني ساعدة وان ليهود بني جشم ... وان ليهود بني الاوس ... وان ليهود بني ثعلبة ، مثل ما ليهود بني عوف الا من ظلم واثم فانه لا يوتغ الا نفسه واهل بيته وان جفنة بطن من ثعلبة كأنفسهم ، وان لبني الشطيبة مثل ما ليهود

(١) انظر في نص وثيقة المدينة أو دستورهما : د محمد حميد الله ، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة ، القاهرة : لجنة التأليف والنشر ، ط ٢ ، ١٩٥٦ ، ص ص ١٥-٢١ ؛ احمد زكي صفوت ، جمهرة رسائل العرب ، القاهرة : مكتبة الحلبي ، ط ٢ ، ١٩٧١ ، ج ١ ، ص ص ٣١-٣٥ ؛ ابن هشام ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ص ٨٨-٩١ .

وانظر أيضا :

- M. Watt , Muhammad at Medina , Oxford : The Calender Press , 1958, PP 221-227;
Akram Raslan , op. cit., PP 100-106 .

بني عوف ، وان البر دون الأثم . وان موالى ثعلبة كأنفسهم . وان بطانة يهود كأنفسهم . وانه لا يخرج منهم احد الا باذن محمد ... وان يهود الأوس موالىهم وأنفسهم علي مثل ما لاهل هذه الصحيفة مع البر المحض من اهل هذه الصحيفة ، وان البر دون الأثم لا يكسب كاسب إلا علي نفسه وان الله علي أصدق ما في هذه الصحيفة وابره".

ومما ذكرته الوثيقة بين المسلمين واليهود "...وانه لا يجير مشرك مالا لقريش ولا نفسا، ولا يحول دونه علي مؤمن . وان اليهود يتفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين وان علي اليهود نفقتهم وعلي المسلمين نفقتهم، وان بينهم النصر علي من حارب اهل هذه الصحيفة وان بينهم النصح والنصيحة والبر دون الأثم . وانه لا يأثم امريء بحليفه ، وان النصر للمظلوم وأن يثرب حرام جوفها لاهل هذه الصحيفة . وأن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم . وانه لا تجار حرمة الا باذن اهلها. وأن ما كان بين اهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فسادا ، فان مرده الي الله والي محمد رسول الله صلي الله عليه وسلم . وان الله علي اتقي ما في هذه الصحيفة وابره . وانه لا تجار قريش ولا من نصرها. وان بينهم النصر من دهم يثرب . واذا دعوا الي صلح يصلحونه ويلبسونه فانهم يصلحونه ويلبسونه . وانهم اذا دعوا الي مثل ذلك فان لهم ما علي المؤمنين الا من حارب في الدين . علي كل انس حصتهم من جانبهم الذي قبلهم .. وانه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم أو آثم . وانه من خرج آمن ، ومن قعد آمن ، بالمدينة الا من ظلم واثم . وان الله جار لمن بر واتقي ومحمد رسول الله صلي الله عليه وسلم" (١) .

والملاحظة الثانية ان الذمة - كما يقول بحق الدكتور محمد سليم العوا "عقد لا وضع" (٢) ، ولهذا أكثر من دلالة ، فدلالته الاولى ان الذمة شريعة لازمة لأن العقد شريعة المتعاقدين، وهي كعقد تفرض علي طرفي العقد المسلم والنمي التزامات متبادلة بحيث تصير حقوق احدهما واجبات علي الآخر والعكس صحيح ، فكلاهما في هذه المنزلة علي قدم المساواة ، رغم أن مقاليد السلطة في النهاية تكون بيد المسلمين . ودلالته الثانية ان رفض صفة الوضع عن الذمة ينزعه الاسلام عن ارادة الدونية والوضاعة بأهل الذمة لمجرد مخالفتهم - بما يدينون به له ، وذلك نابع في حقيقة الأمر من اعتبار الاسلام الشرائع الاخرى سلسلة من الحلقات التوحيدية في طريق الدين القويم "شرع لكم من الدين ما وصي به نوحا والذي اوحينا اليك وما وصينا به ابراهيم وموسي وعيسي ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه ... " (٣) ، وفي الحديث النبوي "مثلي ومثل الانبياء من قبلي كمثل رجل بني بنيانا فاحسنه وجملته، الا موضع لبنة من زاوية من زواياه ، فجعل الناس

(١) لاحظ ما استبطه د محمد سليم العوا من مبادئ في ضوء هذه الوثيقة انظر له : في النظام السياسي للدولة الاسلامية ،

مرجع سابق ، ص ص ٥٥-٦١ .

(٢) انظر للمرجع السابق ، ص ٢٥٥ وانظر له ايضا "غير المسلمين والنظام الاسلامي" ، الحوار ، العدد الخامس ، السنة الثانية،

١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م ، ص ص ٤٩-٥٠ .

(٣) سورة الشوري / الآية رقم ١٢ .

يطوفون به ويعجبون له ويقولون هلا وضعت هذه اللبنة. قال فأنا اللبنة وأنا خاتم النبيين " (١) .
 ودلالته الثالثة أن ربط ما بين المسلمين وغيرهم من الذميين برباط الذمة أدعي لإقامة العلاقة بين
 الطرفين علي قيمة لاشك في لزومها منهج المسلمين هي قيمة احترام العهود والمواثيق التي لا تحل
 حراما ولا تحرم حلالا ، ذلك ان لفظ الذمة مأخوذ في اللغة من مادة ذمم بمعنى العهد والأمان
 والضمان والجزية والحق (٢) فكان الذمي قد دخل في عهد المسلمين وأمانهم علي وجه التأييد وله
 الإقامة في دارهم علي وجه اللوام بمجرد إبرام عقد الذمة معه (٣) ، ودلالته الرابعة أن جعل الذمة
 عقدا ابقى في الحفاظ عليها من كونها وضعا ما لم تسقط شرائط هذا العقد ، ذلك أن الوضع
 عرضة للتغير والتبديل ، فقد يكون وضع امتهان وانتقاص واضطهاد ، أو غير ذلك من أساليب
 التعدي والبغي والظلم ، وقد يكون وضع احترام ورعاية وتسامح ، أو غير ذلك من أساليب الأمن
 والحفاظ والعدل ، وقد يتراوح الوضع بين الحالين طبقا لأحوال المتحكمين في مساره وطبيعته ،
 وما لم تكن هناك ضوابط واضحة لتنظيمه وتقنينه وقواعد ملزمة للذين يجب عليهم انزاله - أي
 الوضع - منزل الكرامة والبر والتقوى ، وجعل الذمة عقدا هو الذي يوفر هذه الضوابط وتلك
 القواعد، على سبيل التأييد لا التأكيد ، وهو الذي لا يدع أمام المسلمين - بحكم ما يلزمهم به
 اسلامهم - الا اختيار الوضع الذي يليق بتعامل اسلامهم مع غيرهم ، وهو وضع الاحترام والرعاية
 والتسامح بالمعنى السابق ، لأن العقد هنا مربوط - كما سبق القول - بقيمة سامقة واجبة ، وليس
 بأشخاص وظروف ومواقف طارئة، ومن ثم فان التغير في أي منهم أو التغير لا يؤثر في ابقاء
 العهد وابقاء ما يضمنه لأهله ، ولذلك اعتبرت الذمة في أبسط تعريفاتها عقدا مؤبدا ، سواء قام
 التأييد على النص باللفظ ، أو ما يقوم مقامه من كتابة أو إشارة أو غير ذلك ، أو أسس على
 القرائن الدالة على رضا الذمي بالذمة (٤) . والملاحظة الثالثة ان جعل الحفاظ علي عقد الذمة لغیر
 المسلمين منوطا بأداء الجزية ، ومن ثم ضرورة اسقاطه حال عدم القدرة علي أدائها - هكنا علي
 وجه الاطلاق - ينطوي علي عدم فهم لحقيقة ما أراده الاسلام من الجزية، ذلك أن الجزية يؤديها
 الذمي مقابل الدفاع عنه وعدم مشاركته في أعمال القتال التي يتكفل بها المسلمون ، علي ما يذكر
 غير واحد من الفقهاء (٥) .

(١) رواه مسلم عن أبي هريرة انظر صحيح مسلم بشرح النووي، مرجع سابق ، ج ١٥، ص ٥١ وروايات اخري ص ص ٥٥-٥١ .

(٢) انظر مادة ذمم في ابن منظور ، لسان العرب ، تحقيق عبد الله الكبير وآخرون ، القاهرة : دار المعارف ، ١٩٧٩ .

(٣) انظر : د عبد الكريم زيدان ، احكام الذميين والمستأمنين في دار الاسلام ، بيروت : مؤسسة الرسالة ، ط ٢ ، ١٩٨٨ ، ص ص ٦١-٦٢ .

(٤) انظر : المرجع السابق ، ص ص ٢٠-٢٢ .

(٥) فقد جاء في كتاب الذمة الذي عقده النبي صلى الله عليه وسلم للسيد بن الحارث بن كعب، ولاهل ملته ، ولجميع
 من يتحل دعوة النصرانية في شرق الأرض وغربها قريبا وبعيدا فصيحا وعجمها " . . . ولا يكلف أحد من أهل الذمة

ومن ثم فإن مقابل الجزية أمان غير المسلم علي دينه وعقله ونفسه وعرضه وماله بحقه فإن سقط هذا المقابل الذي تؤدي الجزية عنه سقطت الجزية ، بل إن بعض العلماء المعاصرين يرون "أن غير المسلمين من المواطنين الذين يؤدون واجب الجندية ويسهمون في حماية دار الاسلام لا تجب الجزية عليهم"^(١) . وفوق ذلك فإن الاسلام لا يكلف النفوس مالا تطبيق مسلمة او غير مسلمة ، والذمي مكلف بأداء الجزية علي قدر وسعه فليس لنصابها المحدد نمط معين من الأموال والمتاع^(٢) ، وليس ثمة عسف أو ظلم في جبايتها لقول النبي صلى الله عليه وسلم "إلا من

منهم الخروج مع المسلمين الي عدوهم لملاقاة الحروب ومكاشفة الأقران فانه ليس علي أهل الذمة مباشرة القتال ، وإنما أعطوا الذمة علي أن لا يكلفوا ذلك وإن يكون المسلمون ذبابا عنهم ، وجوارا من دونهم ، ولا يكرهوا علي تجهيز أحد من المسلمين الي الحرب الذي يلقون فيه عدوهم بقوة وسلاح أو خيل ، إلا أن يتبرعوا من تلقاء انفسهم فيكون من فعل ذلك منهم وتبرع به حمد عليه وعرف له وكوفيء به" .

انظر : محمد حميد الله مجموعة الوثائق ، مرجع سابق ، ص ١٢٥ . وانظر أقوال الفقهاء في كون الجزية مقابل للدفاع عن الذمي وليست بدليل كفره ، لوردها : د . عبد الكريم زيدان ، أحكام الذميين ، مرجع سابق ، ص ص ١٢١-١٢٢ ؛ د . يوسف القرضاوي ، غير المسلمين في المجتمع الاسلامي ، القاهرة : مكتبة وهبة ، طبعة اولي ١٣٩٧-١٩٧٧ ، ص ٣١ ؛ عمر محمد خليل النمر ، مرجع سابق ، ص ص ٢٥٦-٢٥٧ ؛ وانظر ما نقله القاضي ابو يوسف من صنع ابي عبيدة مع أهل الشام لما عجز المسلمون عن الدفاع عن مدنها ، لما تجمعت الروم في جمع لم ير مثله ، فكذب والي كل مدينة ممن خلفه أبو عبيدة الي ابي عبيدة يخبره بذلك فاشتد عليه وعلي المسلمين فكذب أبو عبيدة الي كل وال ممن خلفه في المدن التي صالح أهلها يأمرهم أن يردوا عليهم ما جني من الجزية والخراج وكذب اليهم ان يقولوا لهم : "فما ردنا عليكم أموالكم لانه قد بلغنا ما جمع لنا من الجموع وانكم اشرطتم علينا ان نمنعكم ، وانا لا نقدر علي ذلك وقد ردنا عليكم ما اخذنا منكم ونحن لكم علي الشرط ، وما كتبنا ويتاوينكم ان نصرنا الله عليهم"

انظر : كتاب الخراج ، القاهرة : المكتبة السلفية ، ط ٦ ، ١٣٩٧هـ ، ص ص ١٤٩-١٥٠ .

(١) انظر : د . محمد سليم العوا ، في النظام السياسي ، مرجع سابق ، ص ٢٥٧ ؛ د . عبد الكريم زيدان ، أحكام الذميين ، مرجع سابق ، ص ص ١٢٩-١٣١ .

(٢) الا ما قال به بعض الفقهاء من انه لا يجب ان تؤخذ الجزية من الميتة والخنزير والخمر ، وقد نقل القاضي ابو يوسف عن سويد بن غفلة قوله "حضرت عمر بن الخطاب رضي الله عنه وقد اجتمع اليه عمله فقال يا هؤلاء انه بلغني انكم تأخذون في الجزية الميتة والخنزير والخمر ، فقال بلال : اجل انهم يفعلون ذلك . فقال عمر : فلا تقبلوا ولكن ولوا أربابها يعيها ثم أخذوا الثمن" . انظر : الخراج ، مرجع سابق ، ص ص ١٣٦-١٣٧ ، وانظر في أحكام الجزية عامة : ابن قدامة ، مرجع سابق ، ج ١٠ ، ص ص ٥٦٧-٥٨٧ الكاساني ، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ، بيروت : دار الكتاب العربي ، الطبعة الثانية ، ١٤٠٢-١٩٨٢ ، ج ٧ ، ص ص ١١٠-١١٤ ؛ ابن نجيم الحنفي ، البحر الرائق شرح كتر الرقائق ، بيروت : دار المعرفة ، ط ٢ ، د . ت ، ج ٥ ، ص ص ١١٩-١٢٦ ؛ ابن عابدين ، حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار ، القاهرة : المطبعة الكبرى الأميرية ، ط ٣ ، ١٣٢٤هـ ، ج ٣ ، ص ص ٢٧٤-٢٧٨ ؛ السرخسي ، المبسوط ، بيروت : دار المعرفة ، د . ت ، ج ١٠ ، ص ٧ وما بعدها ؛ ابن قيم الجوزية ، أحكام أهل الذمة ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ٢٢ وما بعدها ؛ القاسم

ظلم معاملها ، أو كلفه فوق طاقته ، أو اخذ منه شيئا بغير طيب نفسه فأنا حجيجه يوم القيامة" (١) وقد روي " أن عمر بن الخطاب مر بطريق الشام وهو راجع في مسيره من الشام علي قوم قد اقيموا في الشمس يصب علي رؤوسهم الزيت . فقال ما بال هؤلاء ؟ فقالوا عليهم الجزية لم يؤدوها فهم يعذبون حتى يؤدوها . فقال عمر : فما يقولون هم ؟ وما يعتذرون في الجزية . قالوا: يقولون لا نجد . قال : فدعوه . لا تكلفوهم ما لا يطيقون ، فاني سمعت رسول الله صلي الله عليه وسلم يقول "لا تعذبوا الناس فان الذين يعذبون الناس في الدنيا يعذبهم الله يوم القيامة . وأمر بهم فخلط سليلهم" (٢) . أما ما يثار في هذا الصدد من شبهات حول امتهان آدمية اهل النمة واذلالهم في الهيئة والمظهر حال آدائهم الجزية فهو مردود ، رده بعض علمائنا المعاصرين (٣) ، وقد أوجز الباحث القول في تفنيد هذه الشبهات في موضع آخر (٤) وحسبنا بعد ذلك قول بعض العلماء بحق "وفي بعض كتب الفقه تصوير يأباه العدل الاسلامي ، وترفضه النفوس الكريمة لكيفية أخذ الجزية - عند وجوبها - من غير المسلمين ، وهذا التصوير مما لا أصل له في الاسلام ، وقد صدق الامام النووي حيث قال هذه الهيئة - المكروهة - باطلة ودعوي استحبابها أشد خطأ " (٥) .

ويضاف الي ما سبق ان الجزية تسقط عن غير القادر الوفاء بها ، بل وقد تلزم نفقته ومن يعول من أموال المسلمين ، ومسلك عمر بن الخطاب مع الذمي الذي خرج يسأل الناس سدا لحاجته . ولدفع الجزية خير شاهد علي ما نقول ، اذ أخذ عمر بيده وذهب به الي منزله فرضخ له بشيء من المنزل ، ثم ارسل الي خازن بيت المال . فقال: انظر هنا وضرباه ، فوالله ما أنصفناه ان اكلنا شيبته ثم نخلله عند الهرم "إنما الصدقات للفقراء والمساكين" ، والفقراء هم المسلمون ، وهنا من المساكين من اهل الكتاب ، ووضع عنه الجزية ، وعن ضربائه (٦) .

ويقي أن المسلم عليه من الأعباء المالية والعينية - كالزكاة والصدقات الآخري- ما يفوق في قدره ومقداره ما يدفعه الذمي من جزية ورغم ذلك فهو مطالب بالدفاع عن نفسه وعن الذمي

لقاسم ابو عبيد ، مرجع سابق ، ص ٣٠ وما بعدها ؛ أبو يوسف ، مرجع سابق ، ص ١٣١ وما بعدها ؛ د. عبد الكريم زيلان ، أحكام الذميين ، مرجع سابق ، ص ١٠٢ - ١٣٨ ؛ نمر خليل النمر ، مرجع سابق ، ص ١١١ - ١١٤ .

(١) انظر : أبو يوسف ، مرجع سابق ، ص ١٣٥ - ١٣٦ .

(٢) انظر : المرجع السابق ، ص ١٣٥ .

(٣) انظر : د. محمد سليم العوا ، في النظام السياسي ، مرجع سابق ، ص ٢٥٧ ؛ د. محمد سامي عبد الحميد ، مرجع سابق ، ص ١٨٠ - ١٨١ ، د. احمد محمد ، فقه الجنسيات - دراسة مقارنة في الشريعة والقانون ، طنطا: دار الكتب الجامعية ، ١٤٠٦ هـ - ١٤٠٧ هـ ، ص ١٦٦ - ١٦٩ ؛ د. عبد الحميد متولي ، مرجع سابق ، ص ٥٥١ - ٥٨٨ .

(٤) انظر : د. مصطفى منجود ، الأبعاد السياسية للأمن ، مرجع سابق ، ص ٥٨٣ - ٥٨٧ .

(٥) انظر : د. محمد سليم العوا ، في النظام السياسي ، مرجع سابق ، ص ٢٥٧ .

(٦) انظر : أبو يوسف ، مرجع سابق ، ص ١٣٦ .

والزود عنه وعن دار الاسلام ، فلماذا ينظر الى الجزية وتشار بشأنها الاقاول الباطلة بمعزل عن الحديث عن الالتزامات المقابلة التي علي المسلمين ؟

والملاحظة الرابعة : ان ما يثيره بعض المعاصرين بشأن علاقة المسلمين بالذميين من قول ان "لهم ما لنا وعليهم ما علينا" تعويلا علي ما نقله الامام الكاساني في بدائع الصنائع من حديث النبي صلي الله عليه وسلم "فاذا قبلوا عقد الذمة فاعلمهم ان لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين" ^(١) ، هذا الحديث ذكر أحد العلماء انه لم يرد في كتب الحديث المعروفة ، وانه فُتش عنه فيها فلم يقف عليه - بل وسأل عنه المعنيين بعلوم الحديث فلم يعرفوه ^(٢) ، ورغم ذلك فان هذا الحديث إن صح لا يجب أن يفهم علي اطلاقه في ضوء عدة مبادئ . أولها أن لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم الا ما استثنى بنص أو اجماع ، والثاني أن كلا الفريقين يستويان في منزلة أن لكل منهما حقوقا وعليه واجبات قبل الآخر ، أساسها كفالة الأمن والاستقرار في دار الاسلام ، والثالث انهما في مرتبة واحدة في أحقية الدخول في رعاية الدولة الاسلامية ورعايتها رغم اختلافهما العقيدي ، والرابع أنهما معا مخاطبان بضرورة الخضوع للنظام العام في الدولة الاسلامية دون تفرقة ، والخامس أن أمر العلاقة بينهما مرده وحلة قيم التعامل في القسط والبر والاحسان والتراحم والتعاون وعدم الاعتلاء .

ورغم هذه المبادئ فان القاعدة العامة المتضمنة في القول السابق ، يرد عليها استثناء يتعلق ببعض الأحكام التي تقرر حقوقا للمسلمين وتفرض واجبات عليهم ليست لغيرهم من الذميين ، وذلك وضع منطقي ذلك "ان الدولة الاسلامية تعتبر الوصف الديني هو الأسس المقبول للتمييز بين الوطنيين في بعض الحقوق ، لأنها محكومة بالاسلام ولا تملك الخروج علي احكامه ، والاسلام اشترط للتمتع بهذه الحقوق المعينة توافر العقيدة الاسلامية في الشخص ، والدولة الاسلامية كما تعتبر الوصف الديني مناط التمييز بين الوطنيين في بعض الحقوق ، تعتبر أيضا هذا الوصف أسس التفرقة بين الوطنيين في بعض الواجبات كما يأمر الاسلام ... " ^(٣) .

(١) انظر : عبد الكريم زيدان ، احكام الذميين ، مرجع سابق ، ص ٦١ .

(٢) انظر : المرجع السابق ، ص ٦١ ، هامش ٣ ، الجدير بالملاحظة هنا أن ما وقع تحت ألبينا من وثائق سياسية خاصة في العصر النبوي وعصر الخلافة الراشدة يؤكد ان مقولة "لهم ما لنا وعليهم ما علينا" ، انما جاءت -سواء علي لسان النبي صلي الله عليه وسلم أو الخلفاء الراشدين أو بقية الصحابة خاصة قادة الفتوح الاسلامي- في معرض الاعلام بحال غير المسلمين اذا تحولوا الى الاسلام، فيصيرون كالمسلمين سواء بسواء لهم ما لهم وعليهم ما عليهم . انظر علي سبيل المثال: د محمد حميد الله ، مجموعة الوثائق ، مرجع سابق ، مواضع متفرقة ؛ احمد زكي صفوت ، جمهرة خطب العرب ، مرجع سابق ، ج ١ ، مواضع متفرقة .

(٣) انظر : عبد الكريم زيدان ، احكام الذميين ، مرجع سابق ، ص ٦٢ ، وانظر ايضا ما اضافته د. احمد حمد في قه

الجنسيات ، مرجع سابق ، ص ص ١٨٠-١٨٢ .

والملاحظة الأخيرة أن الإسلام حينما شرع تنظيم أحوال غير المسلمين في دار الإسلام لم يشرع لأن هؤلاء وأولئك أقلية - أو أقليات - حسب ما يدينون به وإنما شرع - والله أعلم بما شرع - لينزل الذمة والأمان منزل القيم التي لا مجال للخروج عليها إلا بحقها ومن ثم فإن عدد الداخلين في الذمة أو المدرجين في الأمان - فرداً أو جماعة صغيرة ، أو كبيرة - لا اعتبار له في رعاية الذمة أو إهمالها ، أو الحفاظ على الأمان أو تضييعه ، فالعبرة إذن بمدى توافر ما يستوجب الذمة أو الأمان في الداخل في أي منهما وليس بتوافر نصاب عددي للحاق بأيهما ، وفي ضوء هاتين القيمتين تؤسس العلاقات وتشرع الحقوق والواجبات .

وتفريعا على ما سبق يمكن القول إنه في مجتمع تستعلى فيه شريعة الإسلام قيما وسلوكا، لا مجال للحديث عن مشكلة للأقليات ، ذلك لأنه يقطع خط الرجعة أمام ظهور هذه المشكلة من نواح عدة، أولاها أنه في مثل هذا المجتمع هناك مرجعية أساسية يمكن العودة إليها وتحكيمها ، إذا ما بدت على السطح عوامل تخلق العلاقة الإنسانية القيمة بين المسلم وغير المسلم فيه ، والثانية كما أن المجتمع الإسلامي لا يدع بداية أية فرصة لاشعار غير المسلم أيا كانت ملته بأنه غير مرغوب فيه ، أو أنه بسبب ما يدين يستوجب شعورا كهنا بكل سلباته ، والثالثة أن غير المسلم في المجتمع الإسلامي - إذا ما أعتبرت حقوقه وكفلت - ليس أمامه من بديل سوى الانصياع للنظام العام الإسلامي كمقتضى مهم للالتزام بما يوجب عليه مقابل هذه الحقوق ، والرابعة أن غير المسلم كذلك - إذا ما تعرض لأي انتقاص داخل المجتمع الإسلامي فليس ثمة ما يمنعه من الاحتماء بالنظام العام في هذا المجتمع ، بما يساعده على رفع شكائته ، ونصرته ، واسترداد ما يستحقه دون غبن أو جور ، دون اللجوء من ثم إلى طلب حماية دولة أخرى، أو هيئة خارجية أو استدعاء أي منهما لرفع الظلم عليه .

المطلب الثاني : جنسية المخاطبين بالاختصاص البشري في الدولة الإسلامية :

سبق القول إن الدولة الإسلامية تمارس اختصاصها البشري على ثلاث فئات من الناس وإن لكل حقوقه وعليه واجباته ، تبعا لإسلامه، أو ذمته ، أو أمانه وأن المسلمين والذميين وحدهم دون المستأمنين لهم حق الرعاية في هذه الدولة، بحكم انتمائهم إليها وتجنسهم بجنسيتها ، فما مغزي ذلك وما دلالاته؟ والواقع أن تحديد جنسية المخاطبين بالاختصاص البشري في الدولة الإسلامية كفيل بالإجابة عن تساؤلات عديدة منها: إلى أية وجهة توجه مقاصد السياسة الشرعية التي تنتهجها؟ ومن له الأحقية في تلقي عوائد هذه المقاصد داخليا؟ ولصالح من تتحرك في تعاملاتها الخارجية؟ ومن الذي يتعين على الدول الأخرى اعتبارهم من رعايا الدولة الإسلامية الذين يخضعون لحمايتهم ورعايتهم، رغم إقامتهم خارج أقليمها؟ ومن الذين يحق لها أن تتدخل لنصرتهم في الدين من إبنائها، إذا ما هدد أمنهم وانتهكت حقوقهم خارج أقليمها أيضا؟ بل ومن من الرعايا يحق للدول الأخرى مخاطبة الدولة الإسلامية بشأنهم بصرف النظر عن موضوع الخطاب ومضمونه. باعتبارهم واقعين في نطاق اختصاصها - أي الدولة الإسلامية - البشري ؟

هنا يجرنا الى الحديث عن موضوع الجنسية في الفقه السياسي الاسلامي ، ويمكن القول بصفة عامة أن بعض علماء المسلمين المعاصرين استنبطوا من بعض الاحكام العامة التي تضبط علاقة الدولة الاسلامية برعاياها ، ومن تعريفات الفقهاء القدامى لأهل دار الاسلام وأهل دار الحرب بعض ما يلقي الضوء علي المفهوم ، مستفيدين في ذلك من بعض اضافات الفقه المعاصر في هذا الصدد .

وموضوع الجنسية في هذا الفقه تعدد بشأنه المذاهب وتختلف فيه الرؤي فالجنسية في علم الاجتماع رابطة بين فرد وأمة ، وهي في علم القانون علاقة قانونية تربط فردا بدولة معينة ، وهي في الرؤية السياسية ليست علاقة خضوع فعلي ، بقدر ما هي علاقة ولاء دائم هي أساس الالتزام السياسي المتبادل بين الحاكم والمحكوم^(١) . وهي علي وجه العموم "تلك الرابطة السياسية والقانونية القائمة بين الدولة ومجموعة الاشخاص المكونين لعنصرها السكاني ، المستندة في أساسها الي واقع الارتباط الاجتماعي بين طرفيها القائم علي مزيج من المشاعر العاطفية والمصالح المادية والاعتبارات التاريخية، والمنعكسة في مجال القانون في صورة التزامات معينة علي عاتق كل من الطرفين"^(٢) .

فهناك ثلاثة عناصر للجنسية ، الدولة ، والفرد ، وعلاقة متعددة الأبعاد بينهما ، الدولة باعتبارها شخصية دولية لها أهلية المخاطبة بأحكام القانون الدولي وعليها حماية رعاياها ليس فقط في الداخل بل وحماتهم ورعايتهم اذا ما تركوا اقليم الدولة الي الخارج، والفرد باعتباره الشخص الطبيعي الذي يتمتع بالحقوق العامة - علي تنوعها - التي تكفلها له الدولة مقابل خضوعه لسيادتها الشخصية، ولسلطاتها التشريعية والتنفيذية والقضائية، أما العلاقة بينهما فهي قانونية من حيث انه تنشأ عنها آثار قانونية وهي الحقوق والواجبات لطرفي العلاقة وهي سياسية من حيث أنها تحكم طرفي الوجود السياسي معا^(٣) .

ويفرق نفر من الفقهاء عادة في اقسام الجنسية بين الجنسية الأصلية التي تكسب في تشريعات بعض الدول بالولادة علي اقليم الدولة وفي تشريعات بعضها الآخر برابطة الدم أي الانتماء الي أباء يتمتعون بجنسية الدولة التي يقيمون عليها وفي تشريعات غالبية الدول بالولادة علي اقليم الدولة وبرابطة الدم معا ، والجنسية المكتسبة وهي التي يكتسبها الفرد بعد الميلاد ، ويكون ذلك

(١) انظر : د عبد الله العريان ، مرجع سابق ، ص ص ٢٦٢-٢٦٣ .

(٢) انظر : د محمد سامي عبد الحميد ، مرجع سابق ، ص ص ٩٦-٩٧ ، وانظر ايضا اضافة د. احمد محمد ، فقه الجنسيات ، مرجع سابق ، ص ص ١٧-٢٠ .

(٣) انظر : د محمد سامي عبد الحميد ، مرجع سابق ، ص ص ٩٦-١٠٠ ، د. العريان ، مرجع سابق ، ص ص ٢٦٢-

بناء علي التجنس ، أو الزواج ، أو انتقال الاقليم، أو اجزاء من الاقليم الذي يتبعه الفرد الي سيادة دولة اخرى^(١)

اما الفقه الاسلامي فقد استنبط علماؤه من مفهوم "اهل دار الاسلام" وجود رابطة بين طرفين ، الدار واهلها ، فالدار هي الكيان الحضاري الذي يتظم وجودهم من خلاله وقد عبر عن نفسه في حقيقة عقيدية واقليلية وسياسية، والأهل هم الذين يتسبون اليها، ويقيمون علي اقليمها بصفة مستقرة، ويدنون بالولاء لها، والرابطة هي حدود ما بين الدولة واهلها، وهي حدود سياسية لأن ممارسة الدولة علي اهلها أو سلطانها منوطة بتحقيق مقاصد السياسة الشرعية وتشريعية لأن ثمة تشريعات ملزمة للدولة ولرعاياها ينبغي الوقوف عندها بشأن ما يفعل وما لا يفعل ، وما يكتسب من حقوق وما يؤدي من واجبات^(٢) .

وأهل الدار المعنيون بالقول السابق ، أو الذين لهم حق اكتساب جنسية دار الاسلام هم المسلمون، والذميون ، المسلمون لأن كون كل شخص منهم مسلما يجعله أهلا للانتماء الي جماعة المسلمين ودولتهم ، والتبعية لها والارتباط بها قانونا ، فكل مسلم اذن في دار الاسلام يتمتع بجنسيتها علي أسس توافر الصبغة الاسلامية ، وأما الذميون فلأنهم بنمتهم من أهل دار الاسلام الذين يتساوون مع المسلمين في الارتباط برباط الجنسية ، غير ان بعض الفقهاء يرون أن الجنسية الاسلامية لا تلحق بأهل الذمة لاختلاف حقوقهم والتزاماتهم عن مثيلاتها التي يتمتع بها المسلمون ، وقد رد هذا الرأي ، وأسس تفنيده أن الدولة الاسلامية تأخذ بقاعدة المساواة في الحقوق والواجبات بين المسلم والذمي وان الاستثناء علي ذلك مبني علي العقيدة الدينية التي بسببها يحدث التفاوت احيانا في بعض الحقوق والواجبات كما سبق القول^(٣) ، وهنا نجد لزاما توضيح بعض النقاط:

وأولها : ان تمتع المسلمين والذمين بجنسية الدولة الاسلامية علي قدم سواء ، كقاعدة عامة ، لا يعني ان الذمين داخلون في خيوط النسيج العام المكون لجماعة المسلمين فصاروا منهم ، ولا يقضي علي ما بين الفريقين من تميز بسبب المعتقد الديني الذي يجعل من كل منهما أمة دون الأخرى ، إن الوطن للجميع من حيث تمتعهم معا بجنسيته ، ولكنه لله من حيث المآل والهيمنة والملكية ، والدين لله من حيث أن مرد الشرائع الصحيحة التي أرسل بها انبياءه الي المسلمين ، وغيرهم كلها إليه ومن حيث ان تكون للدين الهيمنة والسلطان علي الوطن ، لا أن ينتزع منه انتزاعا لينزوي جانبا، ويستعلي الوطن ، وبسبب المعتقد الديني فصلت وثيقة المدينة بين أمتين من

(١) انظر : د. محمد سامي عبد الحميد ، مرجع سابق ، ص ص ١٠٠-١١٠٢ د. العربيان ، مرجع سابق ، ص ص ٢٦٨-٢٦٩ .

(٢) انظر : د. عبد الكريم زيدان ، احكام الذمين ، مرجع سابق ، ص ٥١ .

(٣) انظر : المرجع السابق ، ص ٥٢ .

الناس رغم تمتع كليهما بجنسية دار الاسلام ، فبخصوص المسلمين قالت الوثيقة "إنهم أمة واحدة من دون الناس" وبخصوص غيرهم من يهود قالت "وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين ، لليهود دينهم ، وللمسلمين دينهم ... " ^(١) بيد أن هذا الفصل لا يشكك من جهة في اعتبارهما معا أساس تكوين الجسد الاجتماعي للدولة كما إنه فصل ليست فيه من جهة أخرى أية قطيعة لوشائج التعاون والتناصر والتراحم والعدل والبر وما شاكل ذلك من قيم ضابطة للعلاقة بين الفريقين ، ثم انه فصل لا يبيح من جهة أخرى للمسلمين بحكم صلاتهم السلطة في الدولة اظهار اية بادرة استعلاء عنصري أو عصبي بغض ومحرم شرعا ، فالقرآن الكريم يقول "ان اكرمكم عند الله اتقاكم" ^(٢) . والنبي صلى الله عليه وسلم يقول "أربع في أمي من أمر الجاهلية لا يتركونهن ، الفخر في الاحساب والطعن في الانساب والاستسقاء بالنجوم والنياحة" ^(٣) وفي حديث آخر يقول "من خرج من الطاعة وفارق الجماعة فمات مات ميتة جاهلية ، ومن قاتل تحت راية عمية يغضب لعصبة أو يدعو الي عصبة أو ينصر عصبة فقتله جاهلية، ومن خرج علي أمي يضرب برها وفاجرها، ولا يتحاش من مؤمنها ولا يفي لذي عهد عهده فليس مني ولست منه" ^(٤) وفي رواية "من قتل تحت راية عمية يدعو الي عصية أو ينصر عصية فقتله جاهلية" ^(٥) .

وثانية الملاحظات أن ثمة اختلافا بين بعض العلماء في تفسير أساس اكتساب جنسية الدولة الاسلامية بالنسبة للذمي ، فمنهم من ذهب الي أن الأساس هو الاقامة غير الموقوتة في دار الاسلام ، وقد رد د. عبد الكريم زيدان هذين الرأيين واختار أن أساس جنسية الذمي هو عقد الذمة لمن يدخل في الذمة بالعقد الصريح ، استنادا الي ما قال به أغلب الفقهاء حيث أن من يدخل

(١) انظر : هامش رقم ٤ ، وهامش رقم ٥ .

(٢) سورة الحجرات / الآية رقم ١٣ .

(٣) رواه مسلم عن ابي مالك الاشعري . انظر صحيح مسلم بشرح النووي ، مرجع سابق ، ج ٦ ، ص ٢٣٥ .

(٤) رواه مسلم عن ابي هريرة . انظر صحيح مسلم بشرح النووي ، مرجع سابق ، ج ١٢ ، ص ٢٣٨-٢٣٩ .

(٥) رواه مسلم عن جندب بن عبد الله البجلي : انظر المرجع السابق ، ج ١٢ ، ص ٢٤٠ ؛ وانظر بشأن دحض الاسلام للمفهوم العنصري في التعامل السياسي بل وفي انواع التعامل كافة بين المسلمين وغيرهم : د. فتحي التريفي ، مرجع سابق ، ص ٢١٢ وما بعدها ؛ ابن ابي الربيع ، مرجع سابق ، مقلعة د. حلمد ربيع ، ص ٨٧-٨٨ ؛ د. صلاح الدين الايوبي ، الاسلام والتمييز العنصري ، بيروت : دار الانطلس ، الطبعة الثالثة ١٤٠٤-١٩٨٤ ، مواضع مغرقة ؛ خورشيد أحمد ، الاسلام والتعصب ، ترجمة سعد زغلول ابو سنة ، القاهرة : مجمع لبحوث الاسلامية ، ١٣٩٧-١٩٧٧ ، ص ٧-٨٨٠ .

وانظر أيضا :

- Fadl Abdallah, "Islam, Slavery and Racism : The Use of Strategy in Islamic Social Sciences, Vol 4, No.1, "The Pursuit of Human Rights September, 1987, PP 13 - 50 .

في النمة عن طريق القرائن الدالة علي رضاه أو بالتبعية لغيره ، أو بالغلبة والفتح ، فان أساس جنسيته هو ارادة الدولة الاسلامية نفسها، فهي تمنح الجنسية لغير المسلم الذمي في هذه الحالات بمحض ارادتها وتقديرها لقواعد الشريعة، وما تقتضيه مصلحة الدولة^(١) .

والذي يبدو لنا من هذا الرأي الاخير انه ليس ثمة فارق في أساس الجنسية للذمي في الحالين حال من دخل في النمة بعقد صريح وحال من دخلها بالقرائن الدالة علي رضاه، فالأساس فيهما معا هو العقد، بيد انه عقد صريح في الحال الأول ، وضمني مبني علي رضا الذمي ورضا الدولة الاسلامية، كما أن أمر اكتساب الجنسية في الحالين معا كذلك - وليس في حال الدخول في النمة بالقرائن ، كما ذهب هذا الرأي- منوط بارادة الدولة الاسلامية وتقديرها ، وفقا لقواعد الشريعة وما تقتضيه مصلحة الدولة الشرعية في ذلك، وهو ما اكده صاحب هذا الرأي -في موضع آخر اذ قال ان "الجنسية في هذه الحالة -أي حال اكتسابها بالعقد الصريح - وان كان أساسها العقد، ولكن مع هذا لا تعتبر نظاما تعاقديا صرفا ، لأن ارادة الدولة فيه أظهر ولها حرية واسعة في اجابة طلب الدخول في النمة ، أو رفضه"^(٢) .

أما الملاحظة الثالثة فهي ان جنسية المسلم في دار الاسلام تصبح لا محل لها ولا موضع اذا خلع ربة الاسلام من عنقه طواعية ، بل ان ذلك قد لا يفقده الجنسية فحسب ، وانما قد ينهي وجوده من الحياة كلها اذا اصر علي رده رغم الاستابة والقاعدة في ذلك محكمة ببعض آيات القرآن الكريم ، كقوله تعالى ﴿وَلَا يَزَالُونَ يَقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾^(٣) ، وقوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾^(٤) . وما ورد عن النبي صلي الله عليه وسلم في هذا الصدد كقوله "من بدل دينه فاقلوه"^(٥) . وقوله "لا يحل دم امرئ مسلم يشهد ان لا اله الا الله وانني رسول الله إلا باحدي ثلاث ، الثيب الزاني ، والنفس

(١) انظر : عبد الكريم زيدان ، احكام الذميين ، مرجع سابق، ص ص ٥٤-٥٥ .

(٢) انظر : المرجع السابق ، هامش ١، ص ٥٥ .

(٣) سورة البقرة / الآية رقم ٢١٧ .

(٤) سورة المائدة / الآية رقم ٥٤ .

(٥) رواه البخاري عن ابن عباس . انظر ابن حجر ، مرجع سابق ، طبعة الريان، ج ١٢ ، ص ص ٢٧٩-٢٨٤ .

بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة"، وهذه النصوص وأمثالها هي الأسس فيما فصل فيه فقهاء المسلمين من أحكام الردة، ضمن أبواب الفقه الأخرى^(١).

أما الذمي فإن جنسيته تدور مع أسس اكتسابه لها وهو عقد ذمته ومن ثم فهي مرعية قائمة ما رعي الذمي ذمته وأقام عليها وفق ما ارتضاه وارتضى المسلمون فإن خرج من ذمته بأن أحل بشروطها فقد أخرج نفسه من جنسية الدولة الإسلامية^(٢).

والملاحظة الرابعة أن غير المسلم الذي يدخل دار الإسلام بعقد أمان وهو المستأمن لا موضع له في جنسية الدولة الإسلامية، لأنه كما سبق القول أجنبي يتمتع بجنسية دولة غيرها، ومن ثم فإن إقامته المؤقتة لا تشفع له في اكتساب الجنسية الإسلامية، حتى ولو كان كنايا أو لديه شبهة كتاب، غير أن مركز الأجنبي هنا قد يتغير فيصير متمتعاً بجنسية الدولة الإسلامية، وذلك مدخله إما أن يكون قد ارتضى الإسلام ديناً وارتضى المقام في دار الإسلام فيصير بذلك من المسلمين له ما لهم وعليه ما عليهم، وإما أن يكون قد ارتضى النعمة سواء بالعقد أو بالقرائن الدالة على ذلك فيصير بذلك من الذميين ما دام كنايا أو لديه شبهة من الكتاب غير أن جنسيته في الحالين إسلامه أو ذميته - تكون مكتسبة أو لاحقة وليست أصلية وإن كان بعض العلماء يرون "أن أي مسلم في دار الإسلام سواء كان حديث الإسلام منذ لحظة أم كان عريق الإسلام يتصل إسلام آبائه بالعصور الأولى للإسلام أحد المواطنين الأصليين لدار الإسلام"^(٣).

والملاحظة الخامسة أن المسلمين إذا كانوا بصفة عامة هم أصحاب الجنسية الأصلية فإن الذمي قد تكون جنسيته أصلية وقد تكون لاحقة، فالأولى يكسبها لحظة ولادته في دار الإسلام فهو يتبع أباه في النعمة منذ تلك اللحظة، والثانية يكسبها بعد ولادته فإذا كان للذمي ولد صغير عند ارتباطه بعقد النعمة فإن ولده الصغير هنا يتبعه في النعمة كذلك، ويكسب جنسية دار الإسلام، وتكون في حقه لاحقة، وكذلك الزوجة تدخل في النعمة تبعاً لزوجها، أو إذا تزوجت ذمياً في دار الإسلام^(٤).

(١) انظر ما أشير إليه من مصادر وما استخرج من دلالات سياسية لمفهوم الردة في: مصطفى منجود، الأبعاد السياسية للامن، مرجع سابق، ص ص ٦٠٥-٦١١.

(٢) انظر: د. عبد الكريم زيلان، أحكام الذميين، مرجع سابق، ص ٥٥.

(٣) انظر: د. أحمد حمد، فقه الجنسيات، مرجع سابق، ص ١٧٥.

(٤) انظر: د. عبد الكريم زيلان، أحكام الذميين، مرجع سابق، ص ٥٥. وانظر أيضاً بشأن بعض الدراسات الأجنبية التي تعرضت لبعض النواحي التي عرض لها بخصوص وضع غير المسلمين بين المسلمين وأقسامهم خاصة أهل الكتاب.

- Bat Ye'or, The Dhimmi, Jews and Christians Under Islam, Translated From the French by David Maisel and Pual Fenton, Ruthtford, Madison Teaneck: Fair Dickinson University Press, 1985, PP43-112; Danil Pipes, in The Path of God-Islam

والملاحظة الأخيرة أن مقولة إن جنسية المسلم عقيدته يجب أن تفهم في إطار لا يتعارض مع ضرورة أن يكون لهذا المسلم وطن ، يتمي إليه ويكتسب هويته ، فلا تعارض في حقيقة الأمر في نظرنا بين أن تكون العقيدة الإسلامية جنسية المسلم ، وكذلك وطنه ، بل التكامل هو الذي يحكم العلاقة بينهما ، فالعقيدة جنسية المسلم من حيث توفر له المعتقد والديانة ، وتحجب عنه من ثم أن يعتقد أو يدين بأية عقيدة غير الإسلام ، أينما حل أو أقام ، وهي بذلك -أي العقيدة- إنما تحفظه من عادات التخبط العقيدى من حيث تأبى عليه إلا أن يتمي إليها وحدها ، كما سبق التفصيل في الاختصاص العقيدى للدولة الإسلامية ، أن العقيدة هنا تعتبر الرافد الأساسى للوعاء الفكرى والقيمى والثقافى للانسان المسلم .

والوطن جنسية المسلم من حيث يوفر له المكان والمستقر ، ويضمن له أن يجد القاعدة المكانية التى ينطلق منها فى احتضان الوعاء الشامل الذى تضمنه له العقيدة بالمعنى السالف وهذا يعنى أن العقيدة تأتى أولاً ، ويكون الانتماء للوطن أحد مقتضياتها وأحد مائدعو إليه ، لأن يضحى بها فى سبيل الوطن ، أو أن يستبدل الانتماء الى الوطن بالانتماء الى العقيدة على أن لا يكون هذا الاحتضان مرادفاً لوضع الحواجز الزمانية والمكانية - أو أية حواجز أخرى - بين المسلم وأخيه المسلم فى أى وطن آخر ، ولاينه وبين العالم ، وهكذا بتضافر فعاليات العقيدة ، والوطن والانسان وإرادة التفاعل بينها يتكون الفعل الحضارى للمسلم بكل خصائصه التى تميزه عن أى فعل حضارى آخر .

المطلب الثالث : نطاق ممارسة الاختصاص البشرى : (قضية السيادة) فى الدولة الإسلامية :

وهذه واحدة من القضايا الشائكة فى الفقه السياسى الإسلامى المعاصر عامة، وفقه العلاقات الخارجية خاصة ، ذلك ان نطاق ممارسة الاختصاص البشرى داخليا وخارجيا يرتبط بمحدود سلطان الدولة الإسلامية على إقليمها وأهلها عليه، وأحققتها فى هذه الممارسة سواء أقاموا داخلها وهو الأصل، أم استوطنوا إقليما آخر - وربما أقاليم أخرى - غير إسلامية وهو الاستثناء ، ويتعلق بمدى شرعيتها فى اتخاذ أية إجراءات سواء لصداية محاولات للخروج على سلطانها ، أو للوقاية من حدوث مثل هذه المحاولات أو تفجرها ، وأحقية الدول الأخرى فى منازعتها ذلك أو مساءلتها عما يترتب عليه من آثار قد تمس بشكل أو آخر السلطان المقابل لهذه الدول على

and Political Power, New York: Basic Books ,Inc., Publishers,1949, PP 71-93 ;
Richard L. Chambers,"Islam and Other Religions",in Cyriac. K.Pullapilly "Islam in
The Contemporary World ", Indiana : Cross Roads Books , 1981 , PP 44-53;
Abdullah A. An - Naim , "Religions Minorities Under Islamic Law and the Limits of
Cultural Relativism",Human Rights Quarterly, Vol 9,1987,PP1-18 .

أراضيها وأهلها ، وطبيعة ما يمكن أن نرتضيه من ضوابط قد ترد عليه وما يمكن أن تأباه وتلفظه ومدى ذلك . وآفة ما تثيره هذه القضية ما تنازعت الآراء واختلفت بسببه الأقوال حول مسألة لمن السيادة في الاختصاص البشري في الدولة الإسلامية ، هل للدولة ذاتها ؟ أم لمنهج حكمها الشرعي ؟ أم للذين تمارس عليهم اختصاصها ؟ هذه المسألة لا يكاد الباحث في التنظير السياسي الإسلامي المعاصر ينظر في أكثر ابداعاته إلا يكاد يجد لها مثارا، أو معالجة، وإن اختلفت المشارب والموارد ، حتى لكانها أصبحت شيئا مقررًا له مكانة مألوفة في تناول هذا التنظير وكأنه مكتوب عليه أن يمضي في بعض دروبه أسيرا لما قد يثار من خارج يتيه في موضوع السيادة، وأن يضطر للتصدي لما ابتلي به واقع المسلمين من أدواء بسبب تداول ما آثراه الفقه الغربي، وأتمر الخلاف والانقسام حول هذا الموضوع ، ليضيف الي أبوابهما المكرسة فيه - أي واقع المسلمين - أبواباً جديدة ، يشهد بذلك ما تنقله هنا من أقوال لعلمائنا عن السيادة في الدولة الإسلامية.

ذلك ان منهم أولاً من جعل السيادة المطلقة لله وحده ، أو للشرعية الحاكمة التي تستقي منها الدولة عقيدتها وممارستها ومن ثم فان "آية وكالة تقوم لتنفيذ حاكمية الله تعالى بالقوة السياسية لا يمكن أن يقال لها بلغة السياسة والقانون إنها ذات حاكمية بوجه من الوجوه... وهذه القوة هي الخلافة ، والتي ليست بالحاكم الاعلى وإنما هي نائبة عن الحاكم الاعلى وهو الله .." (١) ، لذلك حرص بعض أنصار هذا الرأي على التفرقة بين السلطة العليا والسلطة الاعلى ، الأولى هي التي تنظم العلاقات داخل الدولة وخارجها سواء فيما بين الافراد في الدولة، أو فيما بين الدولة ذاتها وغيرها من الدول وتلك هي السلطة السياسية، أما الثانية فهي سلطة التشريع الإلهي الذي له السيادة بصفة مطلقة (٢) ، أما بعضهم الآخر فقد حرص على التفرقة بين سيادة الشرعية وسيادة القانون علي أسس أن الشرعية ذات مصدر إلهي وطابع سماوي وهذا يحول دون ادعاء جهة انسانية ما لهذه السيادة ، بحجة انها هي التي تصنع الشرعية" فهي ليست صادرة من مصدر بشري أو هيئة انسانية ايا كانت ، مثل القوانين الوضعية " (٣) ، وقد انتهى صاحب هذا الرأي الأخير الي أنه لا مجال للقول بسيادة الدولة لأنه "لا وجود له في فقهنا الإسلامي ، لاتبخير لنا

(١) انظر : المودودي ، نحو دستور اسلامي ، القاهرة : المكتبة السلفية ، الطبعة الثالثة ، ١٣٩٩ هـ ص ٣٧ ، وله ايضا : الحكومة الإسلامية، القاهرة : دار للنخار الاسلامي ، الطبعة الاولى ، ١٣٩٧-١٩٧٧ ، ص ٦٤-٧٤ ؛ المستشار علي جريشة ، اعلان دستوري اسلامي ، المنصورة : دار الوفاء ، الطبعة الاولى ، ١٩٨٥م-١٤٠٥ هـ ، ص ٩ ؛ محمد آسد ، مرجع سابق ، ص ص ٧٧-٨١ .

(٢) انظر : د. جمال الدين محمود ، قضية العودة الي الاسلام في الدولة والمجتمع ، القاهرة : دار النهضة العربية ، ١٩٧٦ ، ص ٨٧ .

(٣) انظر : د. توفيق الشلوي ، فقه الشوري والاستشارة ، المنصورة : دار الوفاء ، الطبعة الاولى ، ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م ، ص ٥٧٧ .

الشرعية نسبتها الى أية هيئة بشرية ثم إن نسبتها بالذات تعطي للحكومات سلاحا للحكم المطلق الشمولي ، والطغيان باسم سيادة الدول " (١) .

ومنهم ثانيا : ورغم اعترافهم بمحورية دور الشريعة في الدولة الاسلامية، وخضوعها لاحكامها إلا أنهم انتصروا للقول بسيادة الدولة الاسلامية وأن هذه السيادة مظهرين -قياسا علي مظهري السيادة في الدولة القومية المعاصرة - أحدهما داخلي حيث يكون للدولة الانفراد بالسلطة في تنظيم شؤون رعاياها وتدير أحوالهم ، وضبط حركاتهم علي مقتضي النظر الشرعي ، والثاني خارجي يكون بموجبه للدولة استقلالها وتفردها في اتخاذ قراراتها الخارجي ، وإدارة علاقاتها الخارجية مع غيرها من الدول دون تدخل أو اكراه خارجيين قد يتقصان من سيادتها (٢) .

ومنهم ثالثا : فريق من مذهب أن الأمة هي صاحبة السيادة في الدولة الاسلامية، بل أن من أنصار هذا المذهب من راح يقول "ان المسلمين هم أول أمة قالت بأن الأمة مصدر السلطات كلها ، قبل أن يقول ذلك غيرها من الامم" (٣) ، ومنهم من دلل علي سيادة الأمة بأن "الرياسة العليا مكانتها من الحكومة الاسلامية مكانة الرياسة العليا من أية حكومة دستورية، لأن الخليفة إنما يستمد سلطانه من الأمة الممثلة في أولى الحل والعقد ويعتمد في بقاء هذا السلطان علي تقهيم به ونظرة في مصالحهم" (٤) ، أما البعض الثالث ممن انتصروا لسيادة الأمة ، فقد برهن علي سلطان الأمة بأن "الحكام ملزمون بتنفيذ ما تفضي اليه الشوري ، وبإقامته علي الوجه الذي ارتضاه ممثلو الأمة فالحكام يكونون من هذه الوجهة خداما للأمة ومنفذين لارادتها ، وتكون الأمة هي مصدر سلطانهم فيما يفعلون وما يدعون تنفيذ لما افضت اليه الشوري" (٥) وقد دعم هذا البعض نظريتهم هذا ببعض النصوص المنزلة -قرآنا وسنة- التي وجدوا فيها اعلاء لسيادة الأمة ، وعدم اجتماعها علي ضلالة، واعتبار انها المقصودة بالطاعة بعد الله ورسوله في الآية التاسعة والخمسين من سورة النساء (٦) .

(١) انظر : المرجع السابق ، ص ٥٧٦ .

(٢) انظر : د. وهبة الزحيلي ، العلاقات الدولية في الاسلام مقارنة بالقانون الدولي الحديث ، بيروت : مؤسسة الرسالة ، الطبعة الاولى ، ١٩٨١ ، ص ١١٧-١٢٢ ؛ د. خليفة احمد ابو اثلة ، الاسلام والعلاقات الدولية في السلم والحرب ، القاهرة : دار المعارف ، الطبعة الاولى ، ١٩٨٣ ، ص ٨٨ وما بعدها ؛ د. مروان القنومي ، العلاقات الدولية في الاسلام ، الطبعة الاولى ، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م ، ص ١١١-١١٦ .

(٣) وهو قول المفتي الشيخ محمد نجيب الطبعي ، نقله عنه د. عبد الحميد متولي انظر : مؤلفه مباهي نظام الحكم في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ٥٥٧ .

(٤) انظر : د. عبد الوهاب خلاف ، مرجع سابق ، ص ٥٩ .

(٥) انظر : عبد القادر عودة ، الاسلام ولواضعنا السياسية ، القاهرة : دار الكتب العربي ، ١٩٥١ ، ص ١٥٧ .

(٦) انظر : المرجع السابق ، ص ١٥٧-١٥٨ .

ومنهم رابعا : من عنده ان السيادة في الدولة الاسلامية انما هي للشرعية وللأمة معا ، من حيث ان الشرعية هي التي توجب العدل والاستقامة في الخليفة وان يساوي بين الناس مسلمين وغير مسلمين وان يأتي عن طريق الشوري ثم ان البيعة وحدها لا تطلق يد الخليفة بمجرد تمامها ، ولا تنزع حق الأمة من مباشرة حقوقها بعد تنصيبه، كما ان الشرعية رغم ولايته تفرض قيام أوامر ونواه يجب علي الخليفة اطاعتها ، وكذا أوامر ونواه يجب علي الأمة أن تستمر في ممارستها، فعلي الخليفة ان يشاور الأمة في الأمر، وأن تطيعه ما اطاع الله ، وما لم يفعل ولم يتفق حكمه مع قواعد الشرعية وجب عدم طاعته وجاز لها عزله ، وهذه القواعد نفسها هي التي تعطي الأمة - عن طريق الاجماع - حق التشريع فيما لا نص فيه من قرآن وسنة ، بحيث لا يخالف تشريع الأمة القرآن والسنة ^(١) ، فطبقا لأنصار هذا الرأي "ان السيد في الدولة الاسلامية أمران مجتمعان ينبغي أن يظلا متلازمين ، ولا يتصور قيام الدولة وبقاؤها إلا بوجود هذا التلازم هما الأمة والقانون أو شرعية الاسلام... فالأمة والشرعية معا هما صاحبا السيادة في الدولة الاسلامية " ^(٢) .

ومنهم خامسا : من ذهب بعيدا عن كل الآراء السابقة، فأثر الاعتراض علي اثار المسألة برمتها أصلا ، حيث "أنها مسألة - أي السيادة - لم يكن يصح وصفها ، أي انه لم يكن ثمة ما يبرر اثارها أو التعرض لها فلم يكن جائزا البحث فيمن هو صاحب السيادة في الدولة الاسلامية هل هو الله أو الأمة ، وهل يستمد الخليفة أو السلطان سلطته من الله أو من الأمة" ^(٣) . وقد انتهى صاحب هذا الرأي - بعد نقله لما قيل في السيادة، ورده نظرية السيادة الي اصلها الفرنسي وبيانه ما ينطوي عليه القول بسيادة الأمة من مثالب ومآخذ ورأيه في عدم صحة القول بان علماء المسلمين القدامي عرضوا لنظرية السيادة ومن هو صاحبها في الدولة الاسلامية ^(٤) الي القول بانه "اذا اريد اثار هذه المشكلة، فليكن لها الطابع أو المغزي السلي - بقصد بيان المفاسد التي تنطوي عليها - الذي عرفت به نظرية السيادة، بوجه عام ونظرية سيادة الأمة خاصة لدي نشأتها في بداية العهد بها ان الدولة في الاسلام لا سيادة فيها علي الأمة لفرد أو طائفة أو طبقة " ^(٥) .

(١) انظر : د. عز الدين فودة ، المجتمع العربي ، مقومات وحدته وقضاياها السياسية ، القاهرة : دار الفكر العربي ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٦ ، ص ص ٢٦٥-٢٦٧ ؛ وانظر له ايضا : السيادة والسياسة في الدولة الاسلامية " مجلة لبحوث والدراسات العربية ، العدد السادس ، يونيو ١٩٧٥ ، ص ١٤ وما بعدها .

(٢) انظر : د. محمد ضياء الدين الرئيس ، النظريات السياسية الاسلامية ، القاهرة : دار المعارف ، الطبعة الرابعة ، ١٩٦٧ ، ص ٣٤٠ .

(٣) انظر : د. عبد الحميد متولي ، مرجع سابق ، ص ٥٥٩ .

(٤) انظر : المرجع السابق ، ص ص ٥٥٨-٥٨٧ .

(٥) انظر : المرجع السابق ، ص ٥٨٨ .

ومنهم أخيراً فريق آخر إلا أن يعد الشريعة عن معتزك السيادة، تفريعا علي رؤيته في ابعادها اصلا عن معتزك السياسة وتعويلا علي ما قاله قائلهم قديما "اذا تأملت وجدت ان كل ما شرعه الاسلام وأخذ به النبي للمسلمين من أنظمة وقواعد وآداب لم يكن في شيء كثير ولا قليل من أساليب الحكم السياسي ، ولا من أنظمة الدولة المدنية، وهو بعد اذا جمعته لم يبلغ أن يكون جزءا يسيرا مما يلزم للدولة مدنية من اصول سياسية وقوانين . إن كل ما جاء به الاسلام من عقائد ومعاملات وآداب وعقوبات فانما هو شرع ديني خالص لله تعالى، ولمصلحة البشر الدينية لاغير، وسيان بعد ذلك أن تتضح لنا تلك المصالح الدينية أم تخفي علينا وسيان أن يكون منها للبشر مصلحة مدنية أم لا، فذلك ما لاينظر الشرع السماوي اليه ، ولا ينظر اليه الرسول " (١) وما قاله قائلهم حديثا "ان أسس رسالة محمد صلي الله عليه وسلم وهو الرحمة يختلف عن أسس رسالة موسي عليه السلام وهو التشريع ودفع رسالة محمد صلي الله عليه وسلم - إن عن علم أو عن جهل - بعيداً عن أساسها الحقيقي وقسرها علي أن تكون رسالة تشريع - أي سياسي أو غير سياسي - أصلاً وأساساً ، مع إنها ليست كذلك هو اتجاه يجعل من الاسلام صيغة عربية لليهودية. أو اتجاه يفهم الاسلام بمنطق الاسرائيليات ... فلو ان الله سبحانه اراد أن تحكم الناس في كل زمان ومكان بالتشريع الالهي وحده لاستغرقت أحكام المعاملات كل آيات القرآن ، ولتضمنت تفاصيل كثيرة كما حدث في التوراة ولم تترك للناس ، لكن الله العليم بأمور الناس والخبير بشؤون الحياة قصد ان يترك التشريع في غير العموميات للامة تجتهد فيها بالرأي وتبتدع فيه بالعقل تبعاً لتغير احوال الزمان وتبدل أرجاء المكان " (٢) ، وهكذا فطبقاً لهذا الاتجاه ان الذي يشرع للناس إنما هو الناس والناس هم اصحاب الدولة ، واصحاب السيادة فيها لأن الذي يشرع للشيء ينبغي أن يكون صاحبه ومالكه (٣) .

وبالبحث ليس في مقام التوقف امام ما أبداه كل فريق من آراء حول مفهوم السيادة، وموقعها في الدولة الاسلامية، فذلك يحتاج حيزاً في التناول لا يسمح به سياق ما تعرض له، ويكفي هنا اثبات بعض ما يري الباحث لزماً التعليق عليه، ومن ذلك :

١ - ان كل الآراء التي عرضت آنفاً علماً ما قلعه أنصار الرأي الاخير - متفقة علي مكانة الشريعة ودورها في تأسيس قواعد السلوك السياسي سواء الداخلي أو الخارجي للدولة الاسلامية ، ولم يخرج منها -حاشا الرأي الاخير- من ينكر محورية سلطان الشريعة في الدولة ،

(١) انظر : علي عبد الرزق ، الاسلام واصول الحكم ، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة للتوجهة - لتوير، ١٩٩٣، ص ٨٤-٨٥.

(٢) انظر : المستشار محمد سعيد العشملوي ، الاسلام السياسي ، القاهرة : دار سينما للنشر ، الطبعة الاولى ، ١٩٨٧ ، ص ٤٥-٤٦ .

(٣) انظر : المرجع السابق ، ص ٤٦-٤٧ .

وحتى أولئك الذين انحازوا لعدم القول بسيادة الدولة ، أو أولئك الذين اغضبتهم إثارة مثل هذه القضية في الفقه السياسي الاسلامي، انطلقوا من هذه البهية، ولم ينكروها.

٢ - ربما كان مرد الاختلاف بين الآراء التي عرضناها على وجوهها الستة هو عدم التفرقة بين مصدر السيادة ومستقرها في الدولة الاسلامية ، واختلط بينهما أحياناً فالذي لاشك فيه ان الكل مجمع كما سبق علماً أنصار الرأي الأخير - على أن مصدر السيادة ، على معنى مصدر التشريع لها ، ومن ثم الاستعلاء بها هو المشرع الواحد سبحانه ، وان اختلف تعبيرهم عن ذلك ، لكن الاختلاف بينهم حول مستقر السيادة ، على معنى من الذي يجسدها ويتولاها، فالبعض جعل مستقرها الدولة ، والبعض جعل الأمة المستقر ، والآخر شغلهم الحديث عن مصدر السيادة أكثر من انشغالهم بمستقرها ، وكأنه لم تكن القضية الجوهرية عندهم أين تستقر السيادة بقدر ما كان يعينهم اعتراف من استقرت فيه السيادة بسلطان الشريعة المطلق عليه ، فمستقر السيادة عندهم تفريع من أصل ، أما الذين جمعوا السيادة للشريعة والأمة معاً ، فالواضح مما نقل عنهم أنه عندما يتعلق الأمر بالمصدر فان للشريعة الكلمة الفصل العليا ، وماذكروه عن تشريع للأمة فيما لانص فيه لاينافي الذي نقول، لأن الشرط عندهم - كما هو عامة في أي تشريع لانص فيه - أن لا يكون هذا التشريع مخالفاً للقرآن والسنة ، أي أن هذين المصدرين ضابطان ومستعيلان على كل تشريع ، فيجب أن يقاس عليهما ، ولا يخرج عن أصل عام فيهما ، حين أن الأمر عندما يتعلق بمستقر السيادة فان الأمة هي هذا المستقر ، أما أصحاب الرأي الأخير فالرأي عندهم أن الشريعة ليس لها سلطان مطلق، ومن ثم فهي ليست مصدراً للسيادة ، لأن الذي يشرع للناس - كما ذكر عنهم سالفاً - هم الناس أنفسهم ، ومن ثم فان السيادة مصدراً ومستقراً لهؤلاء الناس .

٣ - لايري الباحث في حقيقة الأمر تناقضاً بين الذين قالوا بان مستقر السيادة الأمة والذين قالوا بل المستقر هو الدولة ، ذلك ان الذين قالوا باستقرارها في الأمة انطلقوا من كون الأمة الوعاء البشري للشريعة وحاضتها والمخاطبة بأحكامها في الجملة، لكن الأمة لا تتحرك جميعها في التعبير عن سيادتها حين تتعامل مع غيرها من الأمم وإنما تختار بيعة وشوري من ينوب عنها في قيادتها للحفاظ على أمانات أحكام الشريعة، والذين قالوا باستقرار السيادة في الدولة لم يقصدوا أية دولة ولم يفصموا عري هذه الدولة عن الأمة التي تحتضنها وتمنحها الولاية عليها وإنما فصلوا دولة إسلامية ، للشريعة السلطان الاعلى فيها وللأمة الكلمة الأخيرة في اختيارها ، أي اختيار الدولة ، من هنا يمكننا القول أن السيادة يصح أن يقال انها للأمة كما يصح أن تنسب الى الدولة، على أن لا يكون الأمر على إطلاقه للأمة لكون كل فرد فيها - حاكماً ومحكوماً - راعياً مسؤولاً عن رعيته وللدولة لأنها الوعاء النظامي لجماعة المسلمين ، والنائب عنها في التعبير عن مقاصد دينها في الحركة داخليا وخارجيا وتظل الشرعية للدولة مادامت الأمة شرعية ولا شرعية لهذه أو تلك ما لم ترع الصفة الاسلامية فيها حقاً وحقيقه .

٤ - لا يجب - في رأى الباحث - أن يتمحور الخلاف في الآراء حول استخدام مفهوم السيادة ودلالاته بين قابل له مسلم بوجوده ، وإن كان ثمة اختلاف حول مآل السيادة مستقرا ومقاما وبين رافض له منكر لوجوده وإن تباينت أسباب الرفض بين اعتباره مفهوما لا يقره الشرع لدى البعض، أو اعتباره دخيلا علي الفقه والخبرة الاسلاميين لدى البعض الآخر ، أو اعتباره من شؤون السياسة التي لا تدخل للإسلام بها ولا موقع لها فيه عند غيرهم . وأحسب إنه يمكننا التحفظ علي استخدام المفهوم بحيث يمكن قبوله ويمكن رفضه ، فاما القبول فمرده أن المفهوم من ناحية مستقي من مادة عربية أصيلة هي سود ، التي من معانيها العظمة ، والسودد، والمجدد، والشرف ، والسبق ، والغلبة ، والملك ، والولاية ، والرياسة ^(١) ، قال الراغب الاصبهاني "السيد المتولي للسواد، أي الجماعة الكثيرة ولما كان شرط المتولي للجماعة أن يكون مهذب النفس ، قيل لكل من كان فاضلا في نفسه سيد، وقوله تعالى (فألفيا سيدها) الزوج يصير سيلا لسياسة زوجته ، وقوله تعالى ﴿رَبَّنَا اطعنا سادتنا وكرهنا﴾ أي ولاتنا وساستنا ^(٢) . وفي الحديث النبوي "لما قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم "أنت سيدنا قال : قولوا بقولكم" أي "أدعوني نيا ورسولا كما سماني الله ولا تسموني سيلا كما تسمون رؤساءكم فاني لست كاحدهم ممن يسودكم في أسباب الدنيا" ^(٣) ، وروي عن عمر بن الخطاب تفقهوا قبل أن تسودوا "أي تعلموا العلم ما دتم صغارا قبل أن تصيروا سادة منظورا اليكم فتستحيوا أن تعلموه بعد الكبر، فتيقوا جهالا، وقيل أراد قبل أن تتزوجوا وتشتغلوا بالزواج عن العلم من قولهم استاد الرجل اذا تزوج في سادة" ^(٤) . وفي حديث ابن عمر "ما رأيت بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أسود من معاوية ، قيل ولا عمر؟ قال : كان عمر خيرا منه، وكان هو أسود من عمر" ، قيل "أراد اسخى واعطي للمال وقيل احلم منه ، والسيد يطلق علي الرب ، والملك ، والشريف ، والفاضل ، والكريم ، والحليم، ومتحمل أذي قومه ، والزوج ، والرئيس ، والمقدم .." ^(٥) .

(١) انظر : مادة سود في : ابن منظور ، مرجع سابق .

(٢) انظر : الرغيب الاصبهاني ، المفردات في غريب القرآن ، بيروت : دار المعرفة ، د . ت ، ج ١ ، ص ٢٤٦-٢٤٧ .

(٣) انظر : ابن الأثير ، النهاية في غريب الحديث والأثر ، القاهرة : المطبعة الخيرية ، ١٣١٨ هـ ، ج ٢ ، ص ٢٠٥ .

(٤) انظر : المرجع السابق ، ج ٢ ، ص ٢٠٦ . وقد نقل ابن حجر بعض الأقوال في معنى "تسودوا" ورد بعضها واختار انها تعني الرياسة وقال "والذي يظهر لي أن مراد البخاري أن الرياسة وأن كانت مما يغط بها صاحبها في العادة، لكن الحديث دل علي أن تعلموا العلم قبل حصول الرياسة لتغطوا اذا غبطتم بحق . ويقول أيضا إن تعطلت الرياسة التي من عاداتها أن تمنع صاحبها من طلب العلم فتركوا تلك العادة وتعلموا العلم لتحصل لكم الغبطة الحقيقية" ، انظر : ابن حجر ، مرجع سابق ، طبعة الكليات الأزهرية / مرجع سابق ، ج ١ ، ص ص ٢٦٠-٢٦١ .

(٥) انظر : ابن الأثير ، النهاية في غريب الحديث ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٢٠٦ .

والرافد الثاني للقبول - أي لمفهوم السيادة - أنه لا خوف البتة من أن تكون السيادة منطلقا للاستبداد والطغيان في الدولة الإسلامية ، سواء قلنا أن السيادة لها ، أو للأمة ، في ضوء ما فصل آنفا ، فمثل هذا التخوف لا مجال له في دولة تستمد السلطة فيها شرعيتها ، ان في الترشيع ، أو الاسناد ، أو الممارسة من قيم الاسلام ، قد يكون للذين تخوفوا فرفضوا المفهوم منطقهم لو أن الدولة الإسلامية يترك فيها للسلطة تدير ما تشاء ، وتصريف ما تريد ، بلا ضابط ، أما وأن مفهوم هذه الدولة - علي نحو ما شرح في موضع سابق - يغير مفهوم الدولة في الفقه الوضعي فمنطقي ان تختلف سيادتها في حدود هذه السيادة عن سيادة غيرها من الدول وحدودها.

وثالث الروافد للقبول ما اكده سابقا من أن الأمة الإسلامية لا بد لها من واجهة في التعبير عما تريده من تفاعلاتها مع غيرها وما يريد الغير منها وهذه الواجهة - الدولة - تتحدث باسمها وتنوب عنها في ذلك وهذه الدولة سلطة عليا في مواجهة الدول الأخرى ، لكن تغلوها كما قال بحق البعض سلطة أعلي منها هي سلطة الشريعة.

وأما الرفض لمفهوم السيادة فتعلنه في حالين ، حال أن يكون المدخل الي الرفض من باب تأكيد اقضاء الدين عن كل ما له صلة بالدولة وسلطان الشريعة عليها ، فذلك لغرأوهي وأوهن من أن نقف عنده أو نمر عليه ، ذلك أن كل من له أدني وعي بجوهر شريعة الاسلام يجب أن يعلم بدهية أن الدين فيها دين سياسة ، والسياسة فيها سياسة دين ، والحال الثاني أن يكون المدخل الي الرفض القول بازدواج السيادة في الاسلام قيما وممارسة ، نقلا للمعركة التي عرفتها الخبرة الأوروبية ، ابان الصراع بين الكنيسة والدولة ، وتنازع السيادة بينهما علي الناس ، مما أوجد مدخلا في الفكر السياسي الغربي للهجوم علي الكنيسة ، وما آلت اليه من فساد والدفاع عن السلطة الزمنية وانفرادها بمقاليد الأمور في الحياة السياسية ، واخضاع الكنيسة لها ولو بالحكم المطلق وهو ما عبرت عنه آراء أو أفكار مكيافيللي ، ومارتن لوتر ، وجان كالفن ، وجان بودان ، وتوماس هوبز ، وغيرهم ممن حسموا الصراع لصالح الملوك والأباطرة ضد البابوات والكهنوت^(١).

(١) انظر عرضا مجملا لآراء هؤلاء المفكرين في الانتصار لسيادة السلطة الزمنية علي السلطة الدينية في: د. حورية توفيق مجاهد ، مرجع سابق ، مواضع متفرقة . وعرضا مفصلا تفصيليا للصراع بين السلطين وتمخض نظرية السيادة تكريسا لصالح السلطة الزمنية في: د. عبد الحميد متولي ، مرجع سابق ، ص ص ٥٥٩-٥٧٥ ؛ د. حامد سلطان ، أحكام لقانون الدولي في الشريعة الإسلامية ، القاهرة : دار النهضة العربية ، ١٩٧٠ ، ص ص ١٢٠-١٣٠ ، وانظر أيضا :

- David Theodore Koyzis , "Towards A Christian Democratic Pluralism : A Comparative Study of New Thomist and Neoclvinist Theories , Unpub. Dissertation , University of Notre Dam , 1988

إن مبعث الرفض هنا أن الإسلام لا يعرف ما يمكن تسميته بالازدواجية التشريعية، أو تنازع الاختصاص التشريعي بين سلطة رجال الدين وسلطة رجال الحكم والسياسة، وليس في تاريخ المسلمين وخبرتهم الحروب الضروس بين هاتين السلطتين^(١)، ذلك لأن أصول التشريع الإسلامي - كما ذكر مراراً - تفرض أن لا يكون ثمة مشروع غير الله سبحانه، وإن أي تشريع بشري لا قيمة له بل ومردود علي من جاء به، إن خالف ما في هذه الأصول.

٥ - أن سلطان الدولة الإسلامية أو سيادتها علي المسلمين من رعاياها الذين يقيمون بها كاملة، أما من يقيمون خارجها فليس ثمة ولاية سياسية للدولة عليهم في أرجح الأقوال، لقوله تعالى "والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتي يهاجروا وإن استصروكم في الدين فعليكم النصر إلا علي قوم بينكم وبينهم ميثاق والله بما تعملون بصير"^(٢). وقول النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الطويل "وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم الي ثلاث خصال (أو خلال) فأيتهم ما أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، ثم ادعهم الي الإسلام فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم ثم ادعهم الي التحول من دارهم الي دار المهاجرين وأخبرهم أنهم إن فعلوا ذلك فلهم ما للمهاجرين وعليهم ما علي المهاجرين فإن أبو ان يتحولوا منها فأخبرهم أنهم يكونون كالأعراب من المسلمين يجري عليهم حكم الله الذي يجري علي المؤمنين ولا يكون لهم في الغنيمة والفيتاء شيء إلا أن يجاهدوا مع المسلمين"^(٣)، فمن الواضح إذن "أن المصدرين الاعليين للشريعة الإسلامية لا يقيمان سلطة سياسية أو زمنية للدولة الإسلامية علي المسلمين من غير رعاياها المقيمين في دار الحرب ومعني هذا أنهم يخضعون فيما يتعلق بالسلطة الزمنية لولاية الدولة التي يقيمون فيها مع حقهم في نصرة الدولة الإسلامية لهم اذا اضطهدوا في دينهم"^(٤). وقد استدلل علي ذلك بما أورده الامام ابو حنيفة من الأحكام التي تجري علي المسلمين في دار الحرب^(٥). بل أن البعض يري "أن المسلمين ما داموا يتمتعون كالذميين في دار الإسلام بالأمان علي انفسهم وأموالهم وأعراضهم وهم يؤدون شعائر دينهم فلا اشكال، وليس هناك ما يدعو الي حرب أو نزال أو تحيز أو انفصال ولا بأس بان يجري عليهم ما يجري علي سائر السكان هناك بشرط إلا يعارض أصلاً من أصول دينهم، فبقاء المسلمين في دار الحرب علي هذا الوضع مغنم كبير لدعوة الإسلام"^(٦).

(١) انظر: د. حامد سلطان، مرجع سابق، ص ١٢٦-١٤٣.

(٢) سورة الانفال، الآية رقم ٧٢.

(٣) رواه مسلم عن سليمان بن بريدة عن ابيه: انظر صحيح مسلم بشرح النووي، ج ١٢، ص ٣٧ - ٣٨.

(٤) انظر: د. عز الدين فودة، المجتمع العربي، مرجع سابق، ص ٢٧٠-٢٧٣.

(٥) انظر: نفس المرجع السابق.

(٦) انظر: د. احمد محمد، فقه الجنسيات، مرجع سابق، ص ١٨٩.

أما غير المسلمين فإن سيادة الدولة عليهم تشبه سيادتها الكاملة علي المسلمين المقيمين فيها، الا فيما يختص بأمور عقيدتهم ودينهم ، طبقا لقاعدة " لهم ما للمسلمين وعليهم ما علي المسلمين" وفق استثناءاتها كما سبق القول ، فالدولة الاسلامية تباشر عليهم سلطاتها السياسي كاملا ، كما يحكم القانون الاسلامي جميع أحوالهم ومعاملاتهم ، شخصية كانت أم تجارية أو مدنية وجنائية هذا بالنسبة للذميين ، اما المستأمنون فالقاعدة أن المستأمن في دار الاسلام بمنزلة الذمي طبقا لما صرح به الفقهاء الا أنه يختلف عن الذمي في بعض الواجبات التي أسس التزام الذمي بها كونه من أهل دار الاسلام "فالجزية مثلا تجب علي الذمي باعتباره من أهل دار الاسلام ، وبدلا عن دفاعها عنه ، ولا تجب علي المستأمن لأنه اجنبي عنها ، وان كان الاثنان من غير المسلمين" ^(١) .

المطلب الرابع : الاختصاص البشري والعلاقة بين الدولة الاسلامية والأمة الاسلامية :

أشير في موضع سابق الي ان المكون البشري أحد الأبعاد الرئيسية في تعريف مفهوم الدولة الاسلامية ، من حيث أنها الاطار النظامي للجماعة السياسية التي تقيم علي النطاق الاقليمي الذي تمارس عليه سلطاتها، وان واجبات الدولة الاسلامية منوط آداؤها بقدرة هذه الجماعة علي تحقيق الشهود الايماني في حراسة الدين وسياسة الدنيا به .

والأمر في بيان العلاقة بين وجود العنصر الانساني وتمثله الجماعة الاسلامية أساسا مناط ممارسة الاختصاص البشري للدولة، ووجود الدولة ذاتها اظهر من أن يعاد الخديث فيه مرة اخري، غير أن هذا الأمر قد يزداد غموضا وتعقيدا اذا ما تساءلنا : هل مفهوم الجماعة الاسلامية هنا يرادف المفهوم الاسلامي للامة؟ ووجه الغموض والتعقيد نابع في حقيقة الأمر من ضرورة الاجابة عن عدة تساؤلات فرعية علي هذا التساؤل الرئيسي أولها اذا كان أمر المرادفة بين المفهومين - الأمة والجماعة - ثابتا فلماذا استخلت هذه الدراسة مفهوم الجماعة الاسلامية كمكون بشري في تعريفها للدولة الاسلامية دون مفهوم الأمة الاسلامية؟ ألا يعني ذلك - حال ثبات المرادفة - ان الأمة الاسلامية جزء من الدولة ؟ أو بعبارة أدق ان وجود الأمة رهن وجود الدولة باعتبار أن وجود الجزء انبثاق طبيعي لوجود الكل الذي يحويه ويضمه ؟

واذا كان أمر المرادفة بين المفهومين غير وارد أصلاً - وهو ما انتهى اليه الباحث - فما حقيقة العلاقة من جهة بين الجماعة الاسلامية والأمة الاسلامية ، وبين الدولة الاسلامية والأمة الاسلامية من جهة اخري ؟ وهل التفرقة من الدقة بمكان؟ واذا كانت كذلك فأين دوائر الالتقاء والتقابل ؟ وأين - بالمقابل - دوائر التمايز والاستقلال ؟ وقد يبدو للوهلة الأولى أن هذه الاسئلة ليس من السهل الاجابة عنها ، وذلك صحيح الي حد كبير لكن ضرورة التصدي لها تحتم محاولة الاجابة ،

(١) انظر : د. عبد الكريم زيدان ، احكام الذميين ، مرجع سابق ، ص ٦٥ د. عز الدين فودة ، المجمع العربي ، مرجع

سابق ، ص ص ٢٧٣-٢٧٤ .

ذلك أن هذه الضرورة لا تنبع فقط من مجرد الرغبة في معرفة العلاقة بين هذه المفاهيم الثلاثة، وإنما تنبع كذلك من محاولة التعرف علي أنسب المفهومين - الدولة والأمة - في التعبير عن الوجود الحضاري الاسلامي في العلاقات الخارجية.

ويمكن في سبيل وضع بعض الخطوط العامة للإجابة الموجزة عن التساؤلات السابقة القول بصفة عامة :

(١) أن هذه المفاهيم الثلاثة تتفق في كون الاسلام هو الوجه الحضاري للتأسيس والالتزام والدعوة، وإن المحتوي العقيدي فيها جميعها يتقدم علي أي محتوى آخر فغايات الدولة وواجباتها الايمانية في حراسة الدين وسياسة الدنيا به تأكيد لهذا المحتوي ، وحقيقة الأمة من حيث كونها رباطا عقيديا ينبع من وحدة المقصد لها في تحقيق مقاصد العبودية لله في ذاتها وفي دعوة الناس الي هذه العبودية ، تأكيد لهذا المحتوي ، وكذلك الحال في الجماعة الاسلامية مكون الدولة البشري ، بيد ان الفرق أنه في حين أن الأسس في تكوين الأمة الرابطة العقيدي وحده بحيث ان كل من يلتزم الاسلام شريعة يصبح أحد افراد هذه الأمة أينما حل وأقام ، فإن الأسس في تكوين الدولة ليس الرباط العقيدي وحده وإن استعلي علي غيره من الاسس - وإنما هناك روابط أخرى تمارس عليها بقية اختصاصاتها الأخرى ، أما الجماعة فهي كالأمة في أن الانتماء اليها انتماء عقيدي ولكنه انتماء الي جماعة في نطاق مكاني محدود وذات قدرة علدية قد تقصر عن العلد الذي تحتويه الأمة اذ تشمل كل المسلمين علي ظهر البسيطة ، وليس في بقعة أرضية محددة كالجماعة ، فضلا علي ان هذه الجماعة تمارس عليها سلطة معينة اي ان العضو فيها عضو في جماعة مكونة للدولة وليس في جماعة قد تستعلي فيها سلطة واحدة ، وقد تعدد فيها السلطات ، كحال الأمة في وحدتها ووحدة دارها ، وحلها في انقسامها ، وانفراد كل جزء من دارها بدولة معينة.

(٢) ويلحق بما سبق ان الرباط العقيدي اذ يمنح المسلم حق الانتماء الي كل من الدولة والأمة والجماعة انتماء عقيديا فانه ينهض وحده - من ثم - ليقم علاقة بين الفرد وأمة الاسلامية علي أسس أنه قد صار لبنة في جسد لها ، وعضوا من اعضاء هذا الجسد الواجب التلاعي له بالسهر والحمي، اذا اصابه مكروه أو ابتلاء ، فكأن العلاقة الايمانية تكفي وحدها كي يتبوأ الفرد المسلم مكاته بين بقية أبناء أمة ، ولذلك فانه يكسب جنسية هذه الأمة - ان صح التعبير - بمجرد قيام هذه العلاقة.

أما الانتماء العقيدي الي الدولة الاسلامية فلا ينهض وحده لإقامة علاقة بين الفرد المسلم وهذه الدولة ، وإنما لابد بعد هذه الرابطة المعنوية من رابطة سياسية هي الاستحواذ علي جنسية هذه الدولة بالأصالة، أو الاكتساب ورابطة مكانية هي الإقامة علي اقليمها بصفة مستقرة، وان لم تكن دائمة ولذلك فان سقوط الرابطين السياسية والمكانية عن أحد المسلمين قد تفقده حق الرعاية والرعاية ، ومن ثم الانتماء الي الدولة الاسلامية ، لكنهما لا يسقطان حقه في رعاية ورعاية أمة الاسلام ، ولذلك فان فقدان المسلم لجنسية دولة ما لا يسلبه حقه في التجنس بجنسية الأمة

الواحدة، والالتقاء اليها، وفي ذلك بعض العوض -وليس كله- خاصة اذا كانت الأمة مهينة الجناح ضعيفة البنيان.

ففي الدولة الاسلامية اذن هناك مجال لاسقاط الجنسية عن المسلم وان ظل مسلماً ، لكن الأمر في الأمة الاسلامية لا مجال فيه لهذا الاسقاط ، الا اذا سقطت صفة المسلم أصلاً عن التمسك اليها ، وعليه فانه اذا تفرعت الدولة الاسلامية في ناحية ما بان مسلماً ما لا يستوجب نصرتها وحمايتها لأنه من غير المتجنسين بجنسيتها ، فانه لا ذريعة للأمة الاسلامية بأعضائها كافة -بما فيهم أبناء هذه الدولة- في النكوص عن الحماية والنصرة.

(٣) ان العنصر البشري اذا كان مادة اساسية في بناء الدولة والأمة والجماعة، الدولة لايجاد مناطق لممارسة بقية اختصاصاتها ، والأمة لايجاد مناطق الرباط العقدي ، والجماعة لكون عضواً محاطين بالاختصاص العقدي واختصاص ممارسة السلطة ، ولكونها الشاغل الرئيسي للتطابق الاقليمي للدولة ، الا أنه في الدولة لا يمكن أن يقوم بناؤها علي فرد واحد ، أو فئة محدودة العدد بل لابد من جماعة هي الجماعة الاسلامية التي لا تنفرد وحدها برعاية الدولة ورعايتها وانما يشاركها في ذلك جماعة غير المسلمين من الذين من أهل الكتاب فضلاً علي رعاية المستأمنين، كما سبق ، أي انه داخل الدولة الاسلامية مسموح بوجود جماعات اخري غير الجماعة الاسلامية ، ولكن الأخيرة لها تميزها لكونها أمة من دون الناس غيرها ممن يشاركها المقام والسكن في اقليم الدولة كما ورد في وثيقة المدينة ، وكون ما تدين به له السيادة بأحكامه وتشريعاته علي الجميع ، وان ظل لغير المسلمين من أهل الكتاب دائرة خاصة من التشريع تنفق وما يدينون به.

أما العنصر البشري في الأمة فقد يتدرج بين الفرد من المسلمين والفئة منهم وجماعة المسلمين علي ظهر الأرض ، فالفرد في ذاته قد يكون أمة كقوله تعالى عن أبي الانبياء ابراهيم عليه السلام ﴿ان ابراهيم كان أمة قانتا لله حنيفاً ولم يك من المشركين﴾^(١) ، والفئة من المسلمين قد تكون أمة كذلك كما في قوله تعالى ﴿ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾^(٢) ، وجماعة المسلمين كلهم قد تكون هي الأمة كقوله تعالى ﴿وكنتم خير أمة أخرجت للناس﴾^(٣) ، لكن الأمة في هذه الأشكال الثلاثة ، أو فيما عداها من أشكال مستبطنة في المعاني الأخرى للأمة ، لا يمكن أن تضم في طياتها إلا المسلمين وهذا يعني أنها متجددة متسعة دائماً تسمح بدخول غير المسلم فيها اذا برأ من ديانته ودخل في دين الاسلام ولذلك فان ما توصف به

(١) سورة النحل ، الآية رقم ١٢٠ .

(٢) سورة آل عمران ، الآية رقم ١٠٤ .

(٣) سورة آل عمران ، الآية رقم ١١٠ .

مثل الأمة الوسط ، والأمة الواحدة ، وأمة الدعوة ، الي آخره انما هي أوصاف تلحق بالمسلمين أعضائها دون غيرهم.

(٤) اذا كان الاسلام الذي تحمل صفته كل من الدولة والأمة والجماعة يفرض التقاء القيم التي تنبع من هذه الصفة في كل منها ، بحيث يقابل علي سبيل المثال - الأمة الوسط ، الدولة الوسط ، والجماعة الوسط ، ويقابل كذلك الأمة العادلة ، الدولة العادلة ، والجماعة العادلة ، وهكذا الحال في بقية القيم ، لكن التساؤل هنا: هل يلزم ان يقابل الأمة الواحدة الدولة الواحدة ومن ثم الجماعة الواحدة؟ وما الحال اذا تعددت الدول وتعددت الجماعات بتعددتها ؟

الواقع أن الأصل في أمة الاسلام أن تظل واحدة ، تجمعها روابط الاسلام التي يجب ان تستعلي علي أية فوارق أخرى ، مهما استفحلت آثارها السلبية بين أفراد هذه الأمة ، فالخير لا ينقطع فيها، كما أنها لاتعلم ان يوجد منها دائما من يظهر علي الحق ليقودها الي الوحدة والانسجام والترابط والتعاون ، ووحدة الأمة تستلزم وحدة الدولة ، ووحدة الامامة عليها ، كحال المسلمين ابان عصري النبوة والخلافة الراشدة . غير أن هذا الأصل قد يطرأ عليه ما يغيره ، فاذا بالأمة الواحدة أوزاعا شتى ، وفرقا متعددة ، وهو ما تنبأ به النبي صلي الله عليه وسلم ، ومن هنا قد تستحكم في الأمة أكثر من دولة وأكثر من قيادة وأكثر الفقهاء علي ما سنري نظروا الي تعدد الدول وتعدد السلطات عليها علي انه ضرورة تزول بزوال أسبابها، لكنهم -خاصة الجويني- حرصوا علي الملازمة بين وحدة الأمة ووحدة الامامة ووحدة الدولة في نفس الوقت الذي حرصوا فيه علي الملازمة بين تعدد الدول وتعدد الامارة -لا الامامة عليها- لانه لا وحدة للامامة الا حين تكون الأمة واحدة ، أو بعبارة أدق الا حين تكون حقيقة الدولة ترجمة صادقة لحقيقة الأمة .

(٥) ان الخبرة الاسلامية تشهد علي أن الأسبق في البناء للمادي والمعنوي في التاريخ الحضاري الاسلامي هو الجماعة الاسلامية التي بنا النبي صلي الله عليه وسلم في تكوينها بمكة ، وأنه لولا ارهاصات هذا التكوين ما كان التطور اللاحق نحو اقامة الدولة في المدينة ، ذلك ان الجماعة في هيكلها الاولي من المهاجرين ، أو في اتساع دائرتها بعد ذلك بدخول الانصار فيها كانت هي الأمة التي ميزها الرسول صلي الله عليه وسلم من دون الناس وهو يصوغ وثيقة المدينة ، فالجماعة الاسلامية جاءت أولا ثم صيغ البنيان السياسي لها ثانيا فهل يعني ذلك ان التطور نحو الأمة أعقب ذلك ؟

والذي لاشك فيه أنه ان كان المقصود بالأمة هنا هو الفئة الصغيرة من المسلمين لصار ظهور الأمة بهذا المعني مرادفا لظهور الجماعة في مكة والمدينة ، أما ان كان المقصود بالأمة جموع المسلمين الذين كان لبناء الدولة -والانطلاق منها للدعوة داخل عاصمتها وخارجها في عصري النبوة والخلافة الراشدة- أثر كبير في تزايد اعدادهم وشمولهم اجناسا أخرى غير عربية وهنا يصبح قولنا إن التطور نحو الأمة بهذا المعني أنسي لاحقا التطور نحو الجماعة الاسلامية والدولة اطارها النظامي الحضاري .

حاصل القول اذن ان الامة الواحدة هي الجماعة الاسلمية الواحدة في الدولة الاسلمية الواحدة حال توحيد المسلمين في دار الاسلام تحت قيادة امام واحد ، أو سلطة سياسية واحدة تقودهم نحو غاياتهم الالمانية ، أما إن تفرقت الأمة وتفرقت بها من ثم دار الاسلام الى جماعات متعددة ، واستعلت على كل جماعة منها سلطة سياسية في ناحية ما من هذه الدول ، فهنا تمايز الأمة والجماعة بحيث تصبح كل جماعة جزءا من الأمة ، وليست مرادفة لها ، ولا تصبح الدولة إلا ترجمة صادقة للجماعة من الأمة في ناحيتها وليست ترجمة صادقة لأمة لأن الأمة الواحدة كما سبق القول يفترض في الأصل ان تحكمها دولة واحدة ، وليس مجموعة من الدول .

وهكذا تظل الدولة في كلا الحالتين حال توحيد الأمة وحال تعددها هي الوجه الحضاري في التعبير عن كيان الأمة ولكن شتان بين الكيان المتوحد والكيان المتعدد ، وبقدر ما في الأول من توحيد في الهوية والمسمى بقدر ما في الآخر من تشتت فيهما ، وافة التعدد انه قد يظهر الأمة - من خلال الجماعات في كل دولة - وكأن لها أكثر من لغة ومصلة ومقصد في علاقاتها الخارجية ، وهذا التضارب والاختلاف قد يترد إليها في النهاية إن في شكل انتكاسات خارجية ، أو في شكل عدوات داخلية وما حال الأمة الاسلامية الآن الا شاهد صدق علي هذه الانتكاسات وتلك العدوات .

المبحث الرابع : الاختصاص الاقليمي للدولة الاسلامية :

وهو آخر اختصاصات الدولة الاسلامية وان كان لا يقل عنها في محورية مكائنه ، وضرورة وجوده لا كمال صلاحياتها ، ذلك لأنه يمثل الوعاء الارضي الذي يحتضن الاختصاصات الثلاثة الأخرى فالدولة لا تستطيع أن تمارس أيًا من هذه الاختصاصات ما لم يتهيأ لها النطاق المكاني الذي تنطلق منه كقاعدة راسخة تعلن من خلاله عن هويتها ووجودها ورسالتها الحضارية ، وكر كيزة قوية تستمد منها مصادر انماؤها ومعاشها ، وروافد انشطتها العقيدية ، والسياسية ، والاقتصادية ، والثقافية ، والقيمية ، والاجتماعية ، وما علماها من أنشطة لا تستقيم لها حركة بدون ممارستها ولا يقي لها كيان ما لم توجد الحد الأدنى الضروري منها كي تتبوأ مكانها ومكائنها بين غيرها من الدول لذلك اعتبر الاسلام الدفاع عن أراضي المسلمين دفاعا في الحقيقة عن عقيلتهم وعن كل من يقيم عليها ، ويتمتع برعويتها ، فضلا على كونه دفاعا عن السلطة الشرعية التي تتولي امرهم علي نهج الاسلام وشرعه ، بل أن مسؤولية هذا الدفاع الشامل عن اختصاصات الدولة الاسلامية كلها قد ترقى في حالات الضرورة الى مرتبة الجهاد المفروض علي العين ، لا علي الكفاية ، الذي لا يعني من القيام بواجبه الا لعنر شرعي علي ما فصل علماء الفقه ^(١) ، واعتبر أمن الدولة

(١) قد ذكر ابن نجيم الحنفي انه اذا محم العدو علي بلدة معينة من بلاد المسلمين "فيجب الفقير علي جميع أهل تلك البلدة وكنا من يقرب منهم ، ان لم يكن بأهلها كفاية ، وكنا من يقرب من يقرب ، ان لم يكن من يقرب كفاية ، أو تكاسلوا ، وعصوا . وهكذا ان يجب علي جميع أهل الاسلام شرقا وغربا ، كتحيز البيت والصلاة عليه ، يجب لولا علي أهل عتبه

الاسلامية بناء علي ذلك أمنا منقوصا ، اذا ما ابتليت الدولة بهذه الاختصاصات - مفردة أو مجتمعة - بالتهديد أو الانتهاك ، أو الاختراق ، أو بغير ذلك من اعمال التعدي والبغي ، داخليا وخارجيا .

ومن هنا يمكن القول إن علاقة الترابط التي تقوم علي التعاضد والتكامل بين الاختصاصات الاربعة ينبع من كون الاقليم هو النطاق الذي تخاطب من خلاله السلطة الشرعية رعاياها من المسلمين وغير المسلمين علي أراضيها كما تخاطب من خلاله كذلك غير المسلمين خارج هذه الاراضي ، طبقا لما يفرضه اختصاصها العقدي في التعامل السياسي في كلتا الوجهتين . وسوف نتوقف عند بعض القضايا التي يثيرها تناول هذا الاختصاص الاخير ، وأهمها ما يلي:

المطلب الأول : الاختصاص الاقليمي ومشمولات اراضي المسلمين :

فقد تحدث الفقهاء عن امتداد اراضي المسلمين - أو بلادهم علي ما يذكر الكثير منهم - بغض النظر عن توحد الاقليم الذي يحتويها أو انقسامه فذكروا انها تشمل الحرم الذي يضم مكة وما طاف بها من اراض ، وارياضي الحجاز وما علاها من اراض اخري اسلم عليها أهلها أو أصحابها المسلمون ، أو استولي عليها المسلمون صلحا أو عنوة ، وقد رتب الفقهاء لكل قسم بعض الأحكام الشرعية علي النحو التالي :

١ - فمكة من أراضي الحرم هي البقعة المباركة التي جعلها الله أول بيت وضع للناس ﴿١﴾ أول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا وهدى للعالمين ﴿٢﴾ ومن المسائل التي تتعلق بأحكامها ثمة مسألتان مهمتان ، اولاهما تتعلق بفتحها ، فقد اختلف الفقهاء في ذلك ما بين قائل بأنها فتحت عنوة وقائل بل فتحت صلحا ، مع اجماع الفريقين علي أن الرسول لم يغنم منها مالا ولم يسب فيها ذرية ، فذهب ابو حنيفة ومالك الي أنه دخلها عنوة ، فعفا عن الغنائم ومن علي السبي ، وان للامام اذا فتح بلدا عنوة ان يعفو عن غنائمه ويمن علي سبيه ، وذهب الشافعي الي انه دخلها صلحا بموجب عقد مع ابي سفيان ، علي أساس "أن من اغلق بابه كان آمنا ، ومن تعلق بأستار

فان لم يفعلوا عجزا وجب علي من يبلنتهم كما ذكرنا . هكنا ذكرنا . وكان معناه اذا دام الحرب بقدر ما يصل الابعنون وبلغهم الخير والا فهو تكليف ما لا يطاق.. " انظر : ابن نجيم ، مرجع سابق ، ج ٥ ، ص ٧٨ . اما ابن قدامة الخنيلي فقد افق بأن الجهاد يصير فرض عين في ثلاثة مواضع " احدها اذا اتقى لرحضان وتقابل اصفان ، حرم علي كل من حضر الانصراف ، وتعين عليه المقام لقوله تعالى " يا أيها الذين آمنوا اذا لقيتم فئة فاثبتوا " ، وقوله " واصبروا ان الله مع الصابرين " ، وقوله ﴿٣﴾ يا أيها الذين آمنوا اذا لقيتم الذين كفروا زحفا فلا تولوهم الادبار ... ﴿٤﴾ ، واثنائي اذا نزل الكفار ببلد تعين علي اهله قتالهم ودفعهم ، واثنائي اذا استفر لامام قوما لزمهم النفي لقوله تعالى ﴿٥﴾ يا أيها الذين آمنوا ما لكم اذا قيل لكم انفروا في سبيل الله فتأثمتم الي الارض .. ﴿٦﴾ ، وقال النبي صلى الله عليه وسلم " اذا استفرتم فانفروا " .

- انظر : ابن قدامة ، مرجع سابق ، ج ١٠ ، ص ص ٣٦٥-٣٦٦ .

(١) سورة آل عمران / الآية رقم ٩٦ .

الكعبة فهو آمن ، ومن دخل دار أبي سفيان فهو آمن" . الا ستة انفس استثنى النبي صلى الله عليه وسلم قتلهم ، ولو تعلقوا باستار الكعبة لا يذنبهم النبي صلى الله عليه وسلم والمسلمين ، ولأجل عقد الصلح لم يغنم الرسول منها شيئا ، ولم يسب من اهلها احدا ، وليس للامام اذا فتح بلدا عنوة ان يغزو عن غنائمه ، ولا يمن علي سبيه لما فيه من حقوق الله تعالى وحقوق الغانمين فصارت مكة وحرمة حرمها حين لم تغنم ارض عشر ان زرعت لا يجوز ان يوضع عليها خراج .

والمسألة الثانية تتعلق بالموقف من بيع دورها واجارتها ، فمنع ابو حنيفة بيعها واجاز اجارتها في غير ايام الحج لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم "مكة حرام لا يحل بيع ربايعها ، ولا اجور بيوتها" ، وذهب الشافعي الى جواز بيع دورها ، واجارتها ، لأن الرسول صلى الله عليه وسلم أقرهم عليها قبل الاسلام وكذلك بعده ، أما الامام احمد فرأي ان بيع دورها مبني علي الروايتين ، فان قلنا انها فتحت عنوة لم يجوز بيعها ولا اجارتها ، وان قلنا انها افتتحت صلحا فانه يجوز بيعها واجارتها كما ذكر ابو يعلى في أحكامه السلطانية ^(١) .

٣ - وأما ما طاف بمكة من اراض من جوانبها ، وحده من المدينة دون التعميم عند بيوت بني غفار ، علي ثلاثة اميال ، ومن طريق العراق علي ثنية جبل بالمنقطع ، علي سبعة اميال ، ومن طريق الجعرانة في شعب آل عبد الله بن خالد ، علي تسعة اميال ، ومن طريق الطائف ، علي عرفة من بطن نمره علي سبعة اميال ، ومن طريق جدة ، منقطع الشعائر علي عشرة اميال . قال الماوردي وأبو يعلى "فهنا حد ما جعله الله حراما لما اختص به من التحريم وباين بحكمه سائر البلاد" ، وهذا التباين يدور حول خمسة اسكام عندهما :

أولها : أن الحرم لا يدخله محل قدم اليه حتي يحرم لدخوله اما بحج أو بعمره ، يتحلل بها من احرامه ، وقال ابو حنيفة يجوز أن يدخلها المحل اذا لم يرد حجا أو عمرة ، الا أن يكون ممن يكثر الدخول اليها لمنافع اهلها كالخطاين والسقاين ، الذين يخرجون منها غلوة ، ويعودون اليها عشية ، فيجوز لهم دخولها محلين لدخول المشقة عليهم في الاحرام كلما دخلوا ، ونقل ابو يعلى أن القادم اذا دخل اليها حلالا فقد اثم ، ولزمه احرام علي وجه القضاء ^(٢) ، أما الماوردي فذكر أنه لا قضاء عليه ولا دم ، لان القضاء متعذر ، فانه اذا خرج للقضاء كان احرامه الذي يستأنفه مختصا بدخوله الثاني ، فلم يصح أن يكون قضاء عن دخوله الأول ، فتعذر القضاء ، وأعوز فسقط ، وأما الدم فلا يلزمه لأن الدم يلزم جيران النسك ، ولا يلزم جيرانا لأصل النسك ^(٣) .

(١) انظر : الماوردي ، الاحكام السلطانية ، مرجع سابق ، ص ١٦٤-١٦٩ ؛ القاضي ابو يعلى ، مرجع سابق ، ص ١٩٣-١٩٨ .

(٢) انظر : ابو يعلى ، مرجع سابق ، ص ١٩٩ .

(٣) انظر : الماوردي ، الاحكام السلطانية ، مرجع سابق ، ص ١٦٦ ؛ وما نقله ابو يعلى مشابها له ، مرجع سابق ، ص ٢٠٠ .

والحكم الثاني ان لا يحارب اهلها لتحريم رسول الله صلى الله عليه وسلم قتلهم فان بغوا على اهل العدل فقد ذهب بعض الفقهاء الى تحريم قتلهم، مع بغيتهم وبضيق عليهم حتي يرجعوا عن بغيتهم ، ويدخلوا في أحكام اهل العدل، والذي عليه أكثر الفقهاء انهم يقاتلون علي بغيتهم اذا لم يكن ردهم عن البغي الا بقتال ، لأن قتال اهل البغي من حقوق الله تعالى لا يجوز أن تضاع ، ولأن تكون محفوظة في حرمة ، أولي من أن تكون مضاعة فيه ، أما إقامة الحدود فيه، فمنهيب الشافعي ان تقام فيه علي من اتاها ، ولا يمنع الحرم اقامتها سواء اتاها في الحرم أو في الحل ، ثم لجأ الي الحرم ، وذهب أبو حنيفة أنه إن اتاها في الحرم اقيمت فيه ، وإن اتاها في الحل ثم لجأ الي الحرم لم يقيم عليه فيه ، وألجئ الي الخروج منه ، فاذا خرج اقيمت عليه ^(١) .

والحكم الثالث ان يحرم صيده علي المحرمين والمحلين من اهل الحرم ومن طراً عليه، فمن اصاب من صيده وجب عليه ارساله ، فان تلف في يده ضمنه بالجزاء كالحرم، وهكذا لو رمي من الحرم صيدا في الحل ضمنه ، لانه قاتل في الحرم ، ولو رمي من الحل صيدا في الحرم ضمنه ، لأنه مقتول في الحرم . ولو صيد في الحل وادخل الحرم فهو حرام عليه ، ويلزمه ارساله في الحرم عند ابن حنبل وابي حنيفة ، وعند الشافعي هو حرام ، ولا يحرم ما كان مؤذيا من السباع وحشرات الارض ^(٢) .

والحكم الرابع انه يحرم كذلك قطع شجره الذي انبته الله تعالى فيه ، ولا يحرم قطع ما غرسه الآدميون كما لا يحرم قطع الأنيس من الحيوان - أي المستأنس - ولا يحرم رعي فلاة ، وذهب ابو يعلي الي عكس ذلك ويضمن ما قطعه من محظور شجره ^(٣) .

والحكم الخامس انه ليس لجميع من خالف دين الاسلام من ذمي أو معاهد أن يدخل الحرم ، لا مقيما فيه ولا مارا به ، وهذا من مذهب الشافعي وأكثر الفقهاء، وجوز ابو حنيفة دخولهم اذا لم يستوطنوه ، فان دخله مشرك عزز اذا دخله بغير اذن ولم يستبح قتله ، فان دخل بأذن لم يعزر ، وأنكر علي الاذن له ، ولم يستبح قتله ، وعزز ان اقتضت حالة التعزير ، واخرج منه المشرك آمنا، وان أراد مشرك دخول الحرم ليسلم فيه منع منه ، حتي يسلم قبل دخوله ، واذا " مات مشرك في الحرم حرم دفنه فيه ، ودفن في الحل ، فان دفن في الحرم ، نقل الي الحل ، الا ان يكون قد بلي رفاقه ، فيترك كما ترك فيه اموات الجاهلية ، أما سائر المساجد ففي جواز الاذن للمشرك

(١) انظر للموردي ، الاحكام السلطانية ، مرجع سابق ، ص ١٦٦ ؛ ابو يعلي ، مرجع سابق ، ص ٢٠٠ .

(٢) انظر : للموردي ، الاحكام السلطانية ، مرجع سابق ، ص ١٦٦ ؛ ابو يعلي مرجع سابق ، ص ٢٠٠ - ٢٠١ .

(٣) انظر : للموردي ، الاحكام السلطانية ، مرجع سابق ، ص ١٧٦ ، ابو يعلي مرجع سابق ، ص ٢٠١ .

في دخولها روايتان ، الأولى جواز ذلك ما لم يقصدوا بالدخول التبذل فيها ، فان قصدوا ذلك منعوا ، والثانية عدم الاذن له بحال ^(١) .

٣ - وأما أراضي الحجاز ، فقد قيل إن الاصل في تسمية الحجاز أن أراضيها تحجز بين تهامة ونجد ، وقيل لأنها احتجزت الجبال ، وما سوي الحرم منها مخصوص من سائر أراضي المسلمين بأحكام أربعة :

- أولها ان لا يستوطنه مشرك أو ذمي ، لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم "أخرجوا المشركين من جزيرة العرب" و "لا يجتمع في جزيرة العرب دينان" ، وقد اجلي عمر بن الخطاب أهل الذمة عن الحجاز ، وضرب لمن قدم منهم تاجرا أو صانعا مقام ثلاثة أيام ، ويخرجون بعد انقضائها ، فجري به العمل واستقر عليه الحكم ، فاذا انقضت صرف عن موضعه وجاز ان يقيم في غيره ثلاثة أيام ثم يصرف الي غيره ، فان اقام بموضع منه أكثر من ثلاثة أيام ، عزز ان لم يكن معزورا ، ورغم ذلك ذهب ابو حنيفة الي جواز استيطان المشرك من ذمي ومعاهد جزيرة العرب ^(٢) .

- والثاني ان لا يدفن فيه امواتهم ، وينقلون ان دفنوا الي غيره ، لان دفنهم فيه مستلزم ، فصار كالاستيطان ، الا ان تبعد مسافة اخراجهم منه ، ويتغيروا ان اخرجوا ، فيجوز لأجل الضرورة أن يدفنوا فيه ^(٣) .

- وثالثها ان لمدينة الرسول صلى الله عليه وسلم بالحجاز حرماً محظوراً ما بين لابتيتها ، يمنع من تنفير صيده ، وعضد شجره كحرمة مكة ، فان قتل صيده وعضد شجره ، فقد قيل ان جزاءه سلب ثيابه ، وقيل تعزيره ، واباحه ابو حنيفة وجعل المدينة كغيرها ^(٤) .

(١) انظر : الموردي ، الاحكام السلطانية ، مرجع سابق ، ص ١٦٧ - ١٦٨ ؛ ابو يعلى ، مرجع سابق ، ص ٢٠١-٢٠٢ .

(٢) انظر : الموردي ، الاحكام السلطانية ، مرجع سابق ، ص ١٦٧-١٦٨ ؛ ابو يعلى ، مرجع سابق ، ص ٢٠٣-٢٠٤ . وقد نقل محقق الاحكام السلطانية لأبي يعلى عن الأصمعي قوله "جزيرة العرب : ما بين اقصى عدن أبين الي ريف العراق طولا ، ومن جدة وما والاها الي اطراف الشام عرضا ، وسميت جزيرة العرب لاحاطة لبحار بها ، يعني بحر الهند ، وبحر القلزم ، وبحر فارس ، وبحر الحبشة ، وضيفت الي العرب لانها كانت بأيديهم قبل الاسلام وبها لوطاتهم ومنزلهم ، لكن الذي يمنع المشركون من سكناه الحجاز خاصة ، وهو مكة والمدينة والميمنة ، وملواها لا فيما سوي ذلك مما يطلق عليه جزيرة العرب لاتفاق الجميع علي ان أهل اليمن لا يمتنعون منها مع انها من جملة جزيرة العرب ، هذا مذهب الجمهور وعن الحنفية يجوز مطلقا الا المسجد ، وعن مالك يجوز دخولهم الحرم للتجارة . وقال الشافعي : لا يدخلون الحرم اصلا الا بأذن الامام لمصلحة المسلمين خاصة" انظر : ابو يعلى ، مرجع سابق ، ص ٢٠٢-٢٠٣ .

(٣) انظر : الموردي ، الاحكام السلطانية ، مرجع سابق ، ص ١٦٨ ؛ ابو يعلى ، مرجع سابق ، ص ٢٠٤ .

(٤) انظر : نفس المرجع السابق .

- ورابعها ان أرض الحجاز اختص رسول الله صلى الله عليه وسلم بفتحها ، وهي تنقسم لهذا الاختصاص قسمين ، احدهما صدقات رسول الله صلى الله عليه وسلم التي اخذها بحقيه حق خمس الخمس من الفبيء والغنائم ، وحق اربعة ائملس الفبيء الذي أفاءه علي رسولله مما لم يوجف عليه المسلمون بخيل ولا ركاب ، والذي عليه جمهور الفقهاء ان هذه الصلقات قد صارت بموت النبي صلى الله عليه وسلم صلقات محرمة الرقاب، مخصوصة المنافع ، مصروفة في وجوه المصالح العامة ، وما سوي صلقاته ارض عشر لاخراج عليها ، لأنها ماين مغنوم ملك علي اهله ، أو متروك لمن اسلم عليه وكلا الأمرين معشور لاخراج عليه ^(١) .

٤ - واما ما علما مكة وبقية الحرم والحجاز من سائر الأراضي فينقسم الي ستة اقسام ^(٢)

- قسم أول هو ما اسلم عليه اهله ، فيكون ارض عشر ، قال ابن قيم الجوزية "ليس فيها خراج ، وليس فيها سوي العشر ، وهذا كان في المدينة وأرض اليمن وأرض الطائف وغيرها" .

- والقسم الثاني هو ما أحياء المسلمون ، فيكون بما أحيوه معشورا ، ولا يجوز أن يوضع عليه خراج بغير خلاف بين الائمة.

- والقسم الثالث هو ما ملكت عنوة -أي الأراضي- وقهرا حتي فارقتها اهلهما بقتل ، أو اسر، أو جلاء ، فقد اختلف الفقهاء في حكمها بعد استيلاء المسلمين عليها ، فالشافعي رأي انها تكون غنيمة كالأموال ، تقسم بين الغانمين ، إلا أن يتركوها فتكون وقفا لصالح المسلمين ، ورأي مالك انها تصير وقفا علي المسلمين حين غنمت ولا يجوز قسمها بين الغانمين ، وحكي ابو يعلي مثل ذلك عن ابن حنبل ، اما ابو حنيفة فرأي أن الامام فيها مخير بين ثلاثة خيارات ، إما قسمتها للغانمين فتكون ارضا عشرية ، أو اعادتها الي أيدي المشركين بخراج عليها فتكون أرضا خراجية ويكون المشركون بها أهل ذمة ، أو وقفها علي المسلمين كافة وتعتبر هذه الارض دار اسلام ، سواء سكنها المسلمون ، أو أعيد اليها المشركون ، لملك المسلمين لها ولا يجوز أن يستزل عنها للمشركين ، لثلا تصير دار حرب.

- والقسم الرابع هو ما ملك من أراض عفوا لانجلاء أهلها عنها خوفا ، فتصير بالاستيلاء عليها وقفا ، وقيل بل تصير كذلك حتي يقفها الامام لفظا ، ويضرب عليها خراجا يكون اجرة لرقابها تؤخذ ممن عومل عليها من مسلم أو معاهد ، ويجمع فيها بين خراجها واعشار زروعها وثمارها ، إلا أن تكون الثمار من نخل كانت فيها وقت الاستيلاء عليها ، فتكون تلك النخل وقفا

(١) انظر : اللوردي ، الاحكام السلطانية ، مرجع سابق ، ص ١٦٨ ؛ ابو يعلي ، مرجع سابق ، ص ٢٠٤-٢٠٥ .

٢ تم استخلاصها من ابن قيم الجوزية ، أحكام اهل الذمة ، الأموال ، تحقيق محمد خليل هراس ، القاهرة : مكتبة الكليات

الأزهرية ، ١٩٨١ ، ج ١ ، ص ١٠٠-١٠٧ ؛ القاسم ابو عبيد ، الأموال ، تحقيق محمد خليل هراس ، القاهرة : مكتبة

الكليات الأزهرية ، ١٩٨١ ، ص ٥٧-٩٣ ؛ اللوردي ، الأحكام السلطانية ، مرجع سابق ، ص ١٣٧-١٣٨ ؛ ابو

يعلي ، مرجع سابق ، ص ١٥٠-١٥٤ .

معها لا يجب في ثمرها عشر ، ويكون الامام فيها مخيرا بين وضع الخراج عليها ، أو المسقة علي ثمرتها ، ويكون ما استوفى غرسه من النخل معشورا ، وأرضه خراجية ، وقال أبو حنيفة لا يجتمع العشر والخراج ، ويسقط العشر بالخراج وتصير هذه الأرض ، دار اسلام ولا يجوز بيع هذه الأرض ، ولأرهنها ، ويجوز بيع ما استحدث فيها من نخل أو شجر.

- والقسم الخامس هو ما استولي عليه من الأراضي صلحا علي أن تقر في أيدي أهلها بخراج يؤدونه عنها ، فهذه علي حكمين ، أحدهما أن يصلحهم امام المسلمين علي أن ملك الأرض للمسلمين فتصير بهذا الصلح وقفا من دار الاسلام ولا يجوز بيعها ورهنها ويكون الخراج اجرة لا يسقط عنهم باسلامهم ، فيؤخذ خراجها اذا انتقلت الي غيرهم من المسلمين ، وقد صاروا بهذا الصلح أهل عهد ، فان بذلوا الجزية علي رقابهم جاز اقرارهم فيها علي التأيد ، وإن منعوا الجزية لم يجبروا عليها ، ولم يقرروا فيها الا المدة التي يقر فيها أهل العهد وذلك أربعة اشهر ، ولا يجاوزون السنة ، وفي اقرارهم فيها ما بين الأربعة أشهر والسنة وجهان ، كما ذهب الماوردي ، وذهب أبو يعلى انهم أن منعوا الجزية لم يجبروا عليها ولم يقرروا فيها سنة بغير جزية.

والحكم الثاني أن يصلح أهلها علي أن الأرض لهم ، ويضرب عليها خراج يؤدونه عنها ، وهذا الخراج في حكم الجزية ، متى اسلموا سقط عنهم ، ولا تصير ارضهم دار اسلام ، وتكون دار عهد ، ولهم بيعها ورهنها واذا انتقلت الي مسلم لم يؤخذ خراجها ، ويقرون فيها ما أقاموا الصلح ، ولا تؤخذ جزية رقابهم لأنهم في غير دار الاسلام ، وذهب أبو حنيفة أنه قد صارت بالصلح دار اسلام وصاروا به أهل ذمة تؤخذ جزية رقابهم ، فان نقضوا الصلح بعد استقرارهم معهم فقد اختلف فيهم فذهب الشافعي الي أنها إن ملكت ارضهم عليهم فهي علي حكمها ، وإن لم تملك صارت الدار حربا ، وقال ابو حنيفة أن كان في دارهم مسلم ، أو كان بينهم وبين دار الحرب بلد للمسلمين فهي دار اسلام يجري علي أهلها حكم البغاة وإن لم يكن بينهم مسلم ، ولا بينهم وبين دار الحرب بلد للمسلمين فهي دار حرب ، وقال أبو يوسف ومحمد قد صارت دار حرب في الأمرين كليهما ، ونقل أبو يعلى أنهم إن نقضوا الصلح بعد استقرارهم ينظر في الأمر ، فان ملكت عليهم الأرض فهل تكون علي حكمها دار عهد ففي ذلك وجهان ، الأول أنه يتفرض في الدار فتحصل دار حرب ، أو لا تتفرض فعلي هذا تكون دار عهد وإن لم تملك عليهم صارت الدار حربا .

- و القسم السادس - هو علي ما يذكر ابن قيم الجوزية- الأراضي التي يصلحهم المسلمون علي نزولهم عنها ، وتكون ملكا للمسلمين وتقر في أيديهم بالخراج ، فحكم هذه الأراضي أيضا حكم أرض الغنوة في أنها تصير وقفا للمسلمين ، وتقر في أيديهم بالخراج ، ولا يسقط هذا الخراج بالاسلام ، ولا يمنعون من المناقلة فيها ، ويكون ذلك مناقلة عن حق الاختصاص ، لا يباع لرقبة الأرض اذ ليست ملكا لهم ، وإنما يعاوضون علي منفعة الاختصاص وليس في ذلك ابطال حق المسلمين من رقة الأرض ولا نفعها ، فلا يمنعون منه ويكونون أحق بهذه الأرض ما أقاموا

علي صلحهم ولا تنقل من أيديهم سواء أسلموا ، أو أقاموا علي كفرهم ، كما لا تنتزع الارض من مستأجرها ، وإن صاروا ذمة وضربت عليهم الجزية ، لم يسقط عنهم الخراج بل يجمع عليهم الخراج والجزية معا ^(١) .

وللباحث في ضوء هذه الأقسام عدة ملاحظات نجملها في الآتي :

الاولي أنها - أي الاقسام - وما يندرج تحتها ما كانت لتوجد أو ليوجد لها محل في اهتمام الفقه الاسلامي واعماله لولا فاعلية الوظيفة العقيدية للدولة الاسلامية وما واكبها من فتوحات متعددة ، اثمرها التوظيف الحيوي للجهاد أن سلما أو قتالا . والثانية أن تنويع الأحكام الفقهية لتواكب التصدي لتفريعات أقسام أراضي دار الاسلام ، من لدن فقهاء المسلمين القدامي فيه دليل علي مدي ما بلغه فهم هؤلاء الفقهاء من شأو عظيم في تنزيل الأحكام الفقهية ، برؤية اجتهادية غير مسبوقة ، أكدت واقعية الفقه الاسلامي ، ومعايشته لما اعتمل في البيئة الحضارية من قضايا وتحديات ، دون عزلة أو تقوقع أو انسحاب من ضغط هذه أو تلك ^(٢) . والثالثة كذلك فإن تنوع بعض أقسام الأراضي بفعل الجهاد بين ما فتح عنوة وما فتح صلحا ينفي أن تكون حركة الفتوحات لنشر الدعوة اعتلاها السيف دائما ، أو أن القتال العضوي كان هو الرائد الوحيد لها ، أو بعبارة أدق ينفي أن الأصل في التعامل الخارجي للدولة الاسلامية القتال بداية ، وما جاء اكتساب المسلمين هذه الاراضي في واقع الأمر إلا تنويجا لاثار الدعوة والموقف منها ، فالذين قابلوها بالحسني قبلوا بالحسني وزيادة ، والذين ناصبوها العناء والعنوة ولم يفلح معهم الا مثلاما لم يجدوا الا بأسا وعنوة . والرابعة ايضا لم تغب عن اعين الفقهاء ووعيهم حال تخريج كثير من أحكام أراضي دار الاسلام ، اعتبار مقاصد الشريعة ومصالح الجماعة المسلمة فيما لانص فيه كأحكام وقف بعض الاراضي ، وأحكام عدم تقسيم الاراضي التي فتحت عنوة عند من قال منهم - أي الفقهاء - بذلك ، وغير ذلك مما عرض في أقسام الأراضي ، مما يعني أن ما ذكره علماء اصول الفقه ، وما ابدعوه عن المصلحة الشرعية وضوابطها لم يكن ليصدر من فراغ ، وإن ما نقل عنهم من قواعد عامة مثل " تصرف الامام علي الرعية منوط بالمصلحة " ^(٣) ، لم يقتصر

(١) انظر : ابن قيم الجوزية ، احكام اهل الذمة ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ١٠٦-١٠٧ .

(٢) انظر في واقعية الفقه الاسلامي : د. محمد مصطفى شلي ، الفقه الاسلامي بين المثالية والواقعية ، القاهرة : دار الشروق ، ١٩٨١ ، مواضع متفرقة .

(٣) انظر : السيوطي ، الاشباه والنظائر ، القاهرة : مكتبة الحلبي ، ١٩٥٩ ، ص ١٢١ ؛ وانظر في كيفية تأسيس الاحكام الاسلامية والمقاصد الشرعية علي تحقيق مصالح الناس : الشاطبي ، للوائقات ، مرجع سابق ، ج ٢ ، مواضع متفرقة ؛ محمد الطاهر عاشور ، مقاصد الشريعة الاسلامية ، تونس : الشركة التونسية للتوزيع ، الطبعة الاولى ، ١٩٧٨ ، ص ١٣ وما بعدها ، د. محمد سليم العوا ، في النظام السياسي ، مرجع سابق ، ص ٥٥-٥٨ ؛ د. مصطفى احمد الزرقاء ، الاستصلاح والمصالح المرسله في الشريعة الاسلامية واصول فقهاء ، دمشق : دار القلم ، الطبعة الاولى ، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م ، ص ٣٧ وما بعدها ، كذلك لا يخفي المصنف القيم الذي بشكل عمادا في فهم مفهوم المصلحة معني رميني للعالم العزيز بن عبد السلام ،

الالتزام بها علي ناحية دون اخري في الاراضي التي خضعت لسلطان الاسلام والمسلمين .
والخامسة أن توقف العمل بكثير من أحكام هذه الأراضي بفعل حال الوهن الذي أصاب الجسد
الاسلامي ، وما صاحبه من انتكاس لحركة الجهاد ووظيفته الحضارية فاهيك عما لحق بأراضي
المسلمين من انتقاص ، بفعل الاحتلال لبعض نواحيها لا يعني ان هذه الاحكام اصبحت وكأنه لا
عمل لها أو أصبحت في حكم الملغاة وانما المتبادر ان العلة من وراء كل حكم منها هي التي تعطلت
أو اسقطت ، والحكم يلور مع علته وجودا أو عدما ، ومن ثم اذا زالت العطالة، وذهب الاسقاط
عن العلة فقد ثبتت حقيقة الحكم الشرعي المستند عليها ^(١) وعمر بن الخطاب لما اوقف الحكم
الشرعي بأعطاء المؤلف قلوبهم سهمهم من الزكاة لم يعطل هذا الحكم ولم يلغه كما توهم البعض
بقدر ما وجد أن علة الاعطاء قد زالت فلم تبقى حقيقة تأليف القلوب مع زوالها وقد تم تفصيل ما
قيل في هذه القضية في موضع آخر ، بما يغني عن التفصيل ^(٢) . والسادسة أن فقهاءنا من السلف
ان كانوا قد تصلوا لقضايا فقه الأراضي وأقسامها مما سبق عرضه ، فحري بالمحدثين منهم أن
يكملوا السيرة فيما استجد من قضايا تقع في القلب من هموم ديار المسلمين ، يانا للأحكام ،
وتوضيحا لمسالك الحركة ، مثل قضايا الصلح مع محتل الأرض من دار الاسلام، وعدم نصرة
المسلمين في بعض هذه الأراضي بحجة عدم التدخل في شؤون الدول ، ونزاعات الحدود على
الأراضي بين المسلمين ، ومدى شرعية القتال بسببها ، وماذا لو احتلت قوات مسلمة أراضي
دولة مسلمة أو أجزاء منها ، وضوابط الاستتصار بالمسلمين لرد ذلك ، وبغير المسلمين ان عجز
المسلمون عن الرد ، والموقف من العدوان على بعض نواحي المسلمين ان كانت ثمة قوى كبرى ،
أو منظمات دولية تحول دون ذلك ، الى آخره من قضايا تشهد على الانتكاسة في بلاد المسلمين
وأراضيهم .

المطلب الثاني : موقع الاختصاص الاقليمي للدولة الاسلامية بين دار الاسلام ودار الكفر:

لم يقف الفقه الاسلامي في حديثه عن الاختصاص الاقليمي عند بيان نطاق الأراضي التي
تسري عليها أحكام الاسلام بل دخل في غمار واحدة من القضايا الشائكة التي تتعلق بهذا
الاختصاص، تلك هي قضية توصيف هذا النطاق، لبيان مدي مغايته وتمييزه عن الأطر المكانية التي
يمارس عليها سلطان آخر غير سلطان الاسلام، وترتيب ما تقتضيه هذه المغايرة من أحكام سلمية

انظر مولفه : قواعد الاحكام في مصالح الأنام ، مراجعة وتعليق طه عبد الرؤوف سعد ، القاهرة : مكتبة لكتيات الازهرية ،
١٩٦٨ . وانظر اضافة الى هذه المصادر ماتم اثباته في موضع آخر من مصادر في : مصطفى منجود ، الأبعاد السياسية للأمن
في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ٤٠٠ هامش (٢) .

(١) انظر في ارتباط الحكم الشرعي بعلة : الأمدي ، الأحكام في أصول الأحكام ، القاهرة : دار الحديث ، د.ت ، ج ٣ ،
ص ص ٢٨٨-٤٣٧ ؛ الشاطبي ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ص ٣٦٥-٣٦٦ ؛ د. محمد مصطفى شلبي ، مرجع سابق ،
ص ص ١٤٨-١٥١ .

(٢) انظر : مصطفى منجود ، الأبعاد السياسية للأمن في الاسلام ، مرجع سابق ، ص ص ٤٤٦-٤٥٨ .

وقتالية ، وهذا التوصيف هو الذي أدخل الحديث عن الدولة الاسلامية في دائرة الحديث عن مفاهيم الدور بتفريعاتها المختلفة مثل دار الاسلام، ودار الكفر، ودار العهد، ودار الصلح ، ودار العدل، ودار التوحيد، ودار الشرك، ودار الحرب، ودار الردة وغيرها مما تعرض له الفقهاء، من هنا يثار تساؤلان اساسيان كل منهما هو في حقيقة أمره مجموعة شائكة من التساؤلات الفرعية .

أحد هذين التساؤلين أين موقع الاختصاص الاقليمي للدولة الاسلامية من هذا التقسيم الفقهي للدور؟ هل يرادف نطاق هذا الاختصاص أو يطابق ما اصطلاح الفقهاء علي تسميته بدار الاسلام أو ما شاكلها من دور ترادفها كدار العدل ودار التوحيد ؟ وإذا كان ذلك كذلك عند أغلبهم فما حقيقة الدار الأخرى التي تختلف عنها وتمايزها؟ هل تعتبر دار كفر اذا ما نظر الي ان الاختصاص الاقليمي للدولة الاسلامية هو بالأساس اختصاص إيماني ونقيض الايمان الكفر؟ أم تعتبر دار حرب ، اذا ما نظر الي اختصاص الدولة الاسلامية الاقليمي كاختصاص سلمي ونقيض السلم القتال أو الحرب ؟ أم تدخل في عداد دار العهد اذا ما اخذ في الاعتبار أن ذلك الاختصاص بالنسبة للدولة الاسلامية قد يتراوح - بحكم المقتضي العقيدى لتعاملها الخارجى - بين السلم والحرب وهذا التراوح يترجم حقيقة على أنه مهادنة ، والمهادنة في حقيقتها لاتعدو أن تكون من قبيل الصلح الموقت أو المؤبد حسب حالات كل منها وأحكامه؟ أم أن الأمر في الدار المغايرة لدار الاسلام لا تأخذ احد هذه الاوصاف - ومن ثم أحكامه - بصورة جاملة مطلقة ، بل قد يخلع عليها وصف دار الكفر أحيانا - ودار الحرب أحيانا أخرى ودار العهد أحيانا ثالثة بل قد تدخل في نطاق دار الاسلام اذا تخلت عن كفرها أو حربها للمسلمين ؟

اما التساؤل الثانى للشعب كذلك فيعمد الي إثارة علامات استفهام تتجاوز علامات الاستفهام السابقة لعل في مقلعتها هل يمكن أن تتخطى التقسيم الفقهي للدور ، حال الحديث عن الاختصاص الاقليمي للدولة الاسلامية ؟ تعويلا علي أنه تقسيم اجتهادي يرتبط بفقهاء واقع معين، وليس بأحكام شرعية موحى بها قرآنا وسنة^(١) ، فضلا علي أن اجماع المسلمين لم ينعقد عليه؟ وهل يشكل التجاوز - فيما لو تم - انسلاخا من تراث فقهي ، يمكن قراءته من جديد قراءة تضيف اليه بعد تخلصه من شوائب كثيرة ؟ وأيا كان شكل موقف التجاوز لهذا التراث ما هو البديل ؟ وهل يمكن تصور هذا البديل دون الانطلاق مما بدأ منه الأقدمون ، أو البناء عليه، وعلي ما اضافته المحدثون الذين حنوا حنوهم في الابقاء علي هذه التقسيمات سواء اتفقوا معهم أو

(١) كما ذهب الشيخ محمد ابو زهرة ونقله عنه آخرون : انظر ابو زهرة "الشريعة الاسلامية والقانون الدولي ، مجلة القاتون والعلوم السياسية، الحلقة الدراسية الثالثة ، (بغداد : يناير ١٩٦٩) القاهرة : الهيئة المصرية للعلمة للكتاب ، ١٩٧٢ ، الجزء الاول، ص ص ٢٤٦-٢٤٨ د. عز الدين فودة ، المجمع العربي ، مرجع سابق ، ص ٢٧٧ وما بعدها . وانظر له ايضا : رسالة في نظرية العلمة للحدود رؤية حضارية مع اشارة خاصة للحدود دار الاسلام ، مستخرج من : د. احمد الرشيدى (محرر) حدود مصر الدولية ، القاهرة : مركز لبحوث والدراسات لسياسية، بكلية الاقتصاد - جامعة القاهرة ، ١٩٩٣ ، ص ٢٩ .

اختلفوا فيما تحمله من مضامين ؟ الذي لا مرأى فيه أن الاجابة الشلفية الجامعة علي هذين التساولين الرئيسين - وما يفرع عنهما من تساؤلات أخرى لا تقل عنهما أهمية في تحرير مناط قضية موقع الاختصاص الاقليمي للدولة الاسلامية وتحقيقه في التقسيم الفقهي للدور - شهدت اختلافا واسعا بين فقهاء المسلمين القلامي - علي اختلاف مذاهبهم - ولا تزال تشهد اختلافا بين المحدثين منهم وقد لا يكون الباحث مبالغا حال القول إن ما ألقى من غيوم الغموض والحيرة والاضطراب علي هذه القضية أكثر مما ألقى عليها من ظلال التبصرة والتوضيح واليسين ، وعليه فلا يستطيع أحد ادعاء أنه سيقدم القول الفصل ، اجابة عن هذه التساؤلات الشائكة ، خاصة وان خيوط المسائل الفقهية المعقدة التي تكشف قضية التقسيم الفقهي للدور - وكما سبق - ليست واضحة ولا يمكن الالمام بكل تفاصيلها .

وبداية يمكن القول إن هناك ثلاثة اتجاهات رئيسية في تعريف دار الاسلام والدار المغايرة لها :

فئة اتجاه أول يزعم اصحابه بأن دار الكفر أو دار الشرك هي الدار التي تغاير دار الاسلام . ولذلك يرى بعض الفقهاء القلامي انه "انما تضاف الدار الي الاسلام أو الي الكفر لظهور الاسلام أو الكفر فيها كما تسمي اللجنة دار السلام ، والدار دار البوار لوجود السلامة في اللجنة والبولر في النار فظهور الاسلام والكفر بظهور أحكامهما ، فاذا ظهرت أحكام الكفر في دار فقد صارت دار كفر ، فصحت الاضافة ولهذا صارت الدار دار اسلام بظهور أحكام الاسلام فيها من غير شريطة أخرى فكنا نصير دار كفر بظهور أحكام الكفر فيها" ^(١) ونقل بعضهم عن ابن المرتضي "ان دار الاسلام ماظهر فيها الشهادتان والصلاة ، ولم تظهر فيها خصلة كفرية ، ودار الكفر هي ما جرت فيها احكام الشرك ، ولم يبق فيها مسلم ولا ذمي وتاخرت دار الشرك" ^(٢) ، اما ابن قيم الجوزية فقال "قال الجمهور دار الاسلام هي التي نزلها المسلمون وجرت عليها احكام الاسلام وما لم تجر عليه احكام الاسلام لم يكن دار اسلام وان لاصقها ، فهذه الطائف قرية الي مكة جدا ولم تصر دار اسلام بفتح مكة" ^(٣) ، ونقل عن ابي يعلى "وكل دار كانت الغلبة فيها لأحكام الاسلام دون احكام الكفر فهي دار اسلام ، وكل دار كانت الغلبة فيها لأحكام الكفر دون أحكام الاسلام فهي دار كفر" ^(٤) .

(١) انظر : الكاساني ، مرجع سابق ، ج ٩ ، ص ١٣١ .

(٢) نقله : د. عارف خليل ابو عيد في مؤلفه : العلاقات الخارجية في دولة الخلافة ، الكويت : دار الارقم ، الطبعة الاولى ، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٣ م ، ص ٥٢-٥٨ .

(٣) انظر : ابن القيم ، احكام اهل الذمة ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ٣٦٦ .

(٤) انظر ما نقله عنه : عابدين محمد لسفياني ، "دار الاسلام ودار الكفر واحصل لعلاقة بينهما" ، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الشريعة والدراسات الاسلامية ، جامعة الملك عبد العزيز ، ١٤٠٠ هـ - ١٤٠١ هـ ، ص ١٦ .

اما المحدثون فمعظمهم يميل الى الاتجاه الثاني كما سنورد لاحقا ، حيث التصنيف الى دار الاسلام ودار الحرب ، ورغم ذلك فان بعضهم سلك ما سلكه بعض الاقدمين من التصنيف الى دار الاسلام ودار الكفر . فعند بعضهم "أن الاقليم يأخذ حكم ما يطبق عليه من أنظمة ، فهو اقليم اسلامي إن طبق عليه الاسلام ، وكان أمانه بأمان المسلمين ، أو اقليم كفار إن طبق عليه نظام الكفرة ، وكان أمانه أمان الكفر .. وكلمة أمان الاسلام المراد منها أن يأمن بسلطان الاسلام ، وكلمة أمان الكفر المراد منها أن يأمن بأمان الكفر ومعني كلمة أمان ضد الخوف " (١) وعند بعضهم الآخر "إن دار الاسلام هي ذلك المكان أو الاقليم الذي تغلب عليه أحكام الاسلام ، ودار الكفر هي ما يغلب عليه حكم الكفر فاذا كانت السيادة في الدار لغير احكام الاسلام فلا معني أن يوصف بأنه دار الاسلام ، والا كان هذا الوصف خلاف الحقيقة والواقع " (٢) .

وثمة اتجاه ثان أثر اصحابه إلا أن يجعلوا الدار المغيرة لدار الاسلام هي دار الحرب وربما كان هذا هو الاتجاه الغالب في هذا السياق علي الاتجاهين الآخرين ، فابن عابدين في حاشيته يري "أن دار الاسلام لا تصير دار حرب الا بأمور ثلاثة ، اجراء أحكام أهل الشرك وبتصلها بدار الحرب وبأن لا يقي فيها مسلم لو ذمي آمننا بالأمان الأول علي نفسه ودار الحرب تصير دار الاسلام بأجراء أحكام أهل الاسلام فيها كجمعة وعيد وان بقي فيها كافر أصلي وإن لم تتصل بدار الاسلام " (٣) ، والأمام الجصاص يري "أن حكم الدار إنما يتعلق بالظهور والغلبة واجراء حكم الدين والدليل علي صحة ذلك انا متي غلبنا علي دار الحرب وأجرينا فيها أحكامنا صارت دار اسلام " (٤) ، وفي الفقه المالكي " كانت مكة دار حرب ، لأن أحكام الجاهلية كانت ظاهرة يومئذ " (٥) .

اما المحدثون فمنهم من اختار أن "دار الاسلام هي الدولة التي تحكم بسلطان حاكم المسلمين ، وتكون المنعة والقوة فيها للمسلمين وهذه الدار يجب علي المسلمين الدفاع عنها والجهاد دونها فرض كفاية، وفي دار الحرب اختلف الفقهاء علي تعريفين احدهما ان دار الحرب هي التي لا يكون فيها السلطان والمنعة للحاكم المسلم، ولا يكون اهلها مقيمين فيها بعهد يحدد العلاقة بينهم وبين حاكم الاسلام ، وإن كانت اقامة غير المسلمين بعهد علي أن يديرها غير الحاكم الاسلامي فهي دار عهد ... والثاني هو رأي أبي حنيفة والزيدية وبعض الفقهاء وذلك الرأي يقرر أن كون

(١) انظر : محمد علي الحسن ، العلاقات الدولية في القرآن والسنة - الاردن : مكتبة النهضة الاسلامية ، الطبعة الثانية ، ١٤٠٢ هـ

- ١٩٨٢ م ، ص ٤٥-٦٤ .

٢ انظر : عابدين السفياي ، مرجع سابق ، ص ١٩ .

(٣) انظر : ابن عابدين ، مرجع سابق ، ج ٣ ، ص ٢٦٠-٢٦٨ .

(٤) نقلهما بأستيلهما عابدين السفياي ، مرجع سابق ، ص ١٧ .

(٥) انظر نفس المرجع السابق .

السلطان والمنعة لغير المسلمين لا يجعل الدار دار حرب بل لابد من تحقق شروط ثلاثة " (١) ، هي نفسها التي أوردناها عن ابن عابدين واختار بعضهم الآخر أن "دار الاسلام هي ما تم حكمها من قبل للمسلمين وتطبق أحكام الاسلام فيها فليس من شرط دار الاسلام أن يكون أهلها أو أكثرهم مسلمين بل ويجوز أن تكون الدار دار اسلام حتي ولو لم يكن فيها مواطن مسلم . مادام حاكمها مسلما ويطبق أحكام الاسلام أما دار الحرب فهي جميع البلاد الأخرى التي لا تجري فيها أحكام الاسلام ولا يحكمها المسلمون" ، وبعض الفقهاء لا يذكر في تعريفه للدار الحرب عدم جريان أحكام الاسلام فيها وإنما يذكر فقط إن حكامها غير مسلمين والواقع انه لاخلاف بين الاتجاهين في تعريف دار الحرب لأن الاكتفاء بذكر كون الحاكم غير مسلم يتضمن عدم جريان أحكام الاسلام في هذه الدار لأن الشأن في الحاكم غير المسلم ان لا يطبق أحكام الاسلام " (٢) .

والاتجاه الثالث فضل أصحابه المزج بين وصفي دار الكفر ودار الحرب في تعريفهم للدار المغايرة لدار الاسلام ، وهو اتجاه يساند في الأغلب بعض المعاصرين فعند أحدهم "دار الاسلام هي التي لا يخشي منها عدوان ولا تقصر في تحقيق الامان لكل من يريد الامان ، وأن دار الشرك أو الكفر هي دار الحرب والعدوان ، لأن الكفار والمشركين لا يهدأ لهم بال ولا يطمثون في الحال أو في المال إلا بالقضاء علي دار الاسلام وعلي من يريد اللجوء الي دار الاسلام طالبا الامان " (٣) ، وعند آخر "دار الاسلام هي البلاد التي تدخل في سلطان الاسلام وتنفذ أحكامه وتقيم شعائره ، وتسمي أيضا دار العدل ودار التوحيد ، ودار الحرب هي البلاد التي لا تطبق فيها أحكام الاسلام لوجودها خارج نطاق السيادة الاسلامية ، وتسمي أيضا دار الشرك " (٤) .

وينبغي بعد هذا العرض الموجز للاتجاهات الثلاثة ملاحظة التالي :

أ - ان الاستقرار علي توصيف الدولة الاسلامية عند غالبية الفقهاء والقلماء والمحدثين علي أنها دار الاسلام ، أو ما يرادفها من توصيفات مرادفة يقابله اختلاف في توصيف الدار المغايرة لها ، وهذا الاختلاف في حقيقته يستبطن اتفاقا عاما بين الفقهاء علي ضرورة أن يغاير دار الاسلام ما عداها من دور ، وهم في ذلك انما يؤكدون أن حقيقة الاختصاص العقيدي الغالب علي غيره من اختصاصات الدولة الاسلامية تقتضي ان لا يتساوي ما تدين به هذه الدولة بما تدين به الدول الأخرى وما تطبق من نحل ومذاهب تعتبر من منظور الشريعة باطلة لذلك بأن الله هو الحق وان

(١) انظر : ابو زهرة ، الشريعة الاسلامية والقانون الدولي ، مرجع سابق ، ص ٢٤٧ .

(٢) انظر : د. عبد الكريم زيدان ، احكام النمين ، مرجع سابق ، ص ص ١٧٨-١٧٩ .

(٣) انظر : د. احمد حمد ، الجانب السياسي في حياة الرسول ، الكويت : دار القلم ، الطبعة الاولى ، ١٩٨٢م - ١٤٠٢هـ ، ص ٩٩ .

(٤) انظر الشيخ فيصل المولوي ، الأسس الشرعية للعلاقات بين المسلمين وبين غير المسلمين ، بيروت : دارالرشاد الاسلامية ، ١٩٨٧م ، ص ص ٩٨-٩٩ .

ما يدعون من دونه الباطل وان الله هو العلي الكبير ﴿١﴾ ، من هنا فان ما نقله البعض عن الدبوسي في "تأسيس النظر" من أن الامام الشافعي اعتبر الدنيا كلها في الاصل دارا واحدة، ورتب علي ذلك أحكاما باعتبار أن تقسيم الدنيا الي دارين امر طاريء^(٢) ، هذا المنقول لا يستقيم له بيان من نواح ثلاث ، الأولى ان ذلك يوقع الامام الشافعي في التناقض لأنه يقسم العالم الي ثلاث دور ، دار الاسلام ، ودار الحرب ، ودار العهد ورتب لكل أحكاما ذكرها في كتابه "الأم"^(٣) ، ومن ثم فهو تقسيم ليس طارئاً لان ما رتب من أحكام يقطع باستمراره، والثانية اذا سلمنا جدلاً بأن الأصل أن الدنيا كلها دار واحدة وان انقسامها طاريء فذلك يثير اللبس والتخبط : فما هي حقيقة هذه الدار الواحدة وما توصيفها؟ وما موقفها من حقيقة دعوة الايمان : هل هي دار دنيا إيمانية؟ أم هي دار دنيا غير إيمانية؟ وهل من سنن الله تعالى ان تأتي الدنيا علي غرار هذه الثنائية الجاملة في موقفها من رسالة التوحيد فاما إيمان واما غير ذلك مع أن من مقتضى هذه السنن أن يوجد الايمان ويوجد نقيضه؟ وما هو الظرف الطاريء الذي يقسمها الي دارين احياناً؟ والثالثة ان مقتضى السياق الذي وردت فيه عبارة الامام الشافعي المنقولة عنه قد يفهم منها ان الحالة الطارئة - التي لا تجعل الدنيا كلها دارا واحدة- هي حالة الحرب الحقيقية أي حرب التلاحم العضوي، فما القول في الحرب غير العضوية التي قد تكون حالة مستقرة باقية؟ هل هذه الحرب الاخيرة لا تأثير لها في أن الأصل هو وحدة الدار علماً بان الفقهاء الذين تحدثوا عن دار الحرب لم يقفوا عند فهم ضيق لها ، وانما وسعوا منها علي نحو ما سنري ، بل علما بعضهم أبدية بحكم الصراع بين الحق الايماني ، والباطل غير الايماني ، وفضلاً علي ماسبق فان البعض قد تصدى بتفصيل لما نقل عن الشافعي من كون الدنيا كلها دارا واحدة وبينوا كثيراً من المواخذات التي يمكن أن ترد علي ما استنبط منه علي سبيل الخطأ بما يغني عن التكرار والتفصيل^(٤) .

ب - ان هذه الاتجاهات الثلاثة رغم اختلاف تسميتها للدار المغايرة للدار الاسلام ، يكاد يجمع بينها أن مناط الاختلاف بين الدارين هو الظهور والغلبة ونفاذ السلطان للأحكام المطبقة في اي منهما ، فان كان الأمر في ذلك متحققاً للاسلام ومن ثم للمسلمين ، قلوا أو كثروا بسلطة شرعية ، فالدار دار اسلام وان كان الأمر متحققاً لدين آخر غير الاسلام ومن ثم لغير المسلمين قلوا أو كثروا بسلطة تمثلهم ، فالدار دار كفر ، أو شرك ، أو حرب حسب ما ذهب كل اتجاه ، وهنا يعني اتفاقهم علي أن الحكم علي الدار يدور مع علته . ولئن جاز قبول رأي من قال "ان مناط الحكم انما يتوقف تحققه علي الظهور والغلبة والسلطة ولا يؤثر في تحققه موافقة القاطنين في

(١) سورة لقمان / الآية رقم ٣٠ .

(٢) نقله د. وهبة الزحيلي ، مرجع سابق ، ص ١٠٢ .

(٣) انظر : الشافعي ، الام ، تصحيح محمد زهري النجار ، بيروت : دار المعرفة ، الطبعة الثانية ، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م ، ج ٢ ، ص ٢٣٨ وما بعدها .

(٤) انظر : عابدين السفياني ، مرجع سابق ، ص ٤٦ .

الدار ومخالفتهم" فثمة تحفظ علي قوله "إنما اعتبر جمهور الفقهاء سيادة الأحكام دون اعتبار عقيدة القاطنين في الدار، لأن المناط الذي ذكره هو الوصف المميز والوصف المؤثر، وإما عدم اعتبارهم لوصف آخر كعقيدة سكان الدار، فذلك لانه وصف غير مميز في تحقيق الغلبة والظهور للأحكام، كما أنه وصف غير مميز للدور بعضها عن بعض" (١).

ووجه تحفظ الباحث من جهتين، أحدهما أن معيار العقيدة لا يسقط كلية من اعتبار القاطنين في الدار، ومن ثم يؤدي دوره في التأثير والتميز بين الدور، ذلك أنه اذا تولى اظهار الاحكام وغلبتها في دار الاسلام مسلم، علي غير المسلمين فيها فان شرط العقيدة هنا ان يسقط عنهم كقاطنين في هذه الدار، فانه لا يسقط عن هذا الوالي المسلم كأحد القاطنين مثلهم فيها، كذلك الحال اذا تولى اظهار الأحكام وغلبتها في دار الكفر أو الحرب علي المسلمين غير المسلم، فشرط العقيدة التي يؤمن بها المسلمون غير مؤثر كقاطنين في هذه الدار والا لتحولت الدار بهذا الشرط الي دار الاسلام وانما هو -أي شرط العقيدة- علي افسادها ومغايرتها للاسلام لازم للوالي غير المسلم باعتباره قاطنا معهم. والجهة الثانية أن جمهور الفقهاء بصفة عامة لا يسقطون معيار العقيدة من التمييز بين الدور، فالتبادر من قولهم بسيادة الاحكام، أو ظهورها كمحدد للتمييز انهم انما ينسبون هذه الأحكام الي عقيدة الاسلام، ان كانت الدار اسلامية، أو الي نقيضها، ان كانت غير اسلامية، فسيادة الأحكام اذن ليست مطلقة والا فمن اين تمييز الدور اذا تساوت في الغلبة وظهور الأحكام؟ بل بماذا تميز الأحكام أصلاً، ان لم تنسب أو تعاد الي معينها -الاسلامي في دار الاسلام، وغير الاسلامي في الدار المغايرة- الذي نبعت منه، فحاصل القول ان اعتبار العقيدة وتحقيق الغلبة لأحكامها ضروران في تحديد مناط الوصف المميز المؤثر للدار في حدود ما قيل آنفاً، لأن الذي يستعلي باحكامه ويتغلب لا يظهر بها علي اطلاقه، وانما ينسبها الي ما يدين به، وكثير من الفقهاء ممن عرضنا آراهم في تقسيم الدور اكلوا ذلك وعلي رأسهم الامام الحصص.

ج- ان الذين جعلوا دار الحرب هي الدار المغايرة لدار الاسلام - من أصحاب الاتجاه الثاني - يبدو انهم جعلوا دار الاسلام مرادفة لدار السلم، وذلك حقيقي من جهة أن الاسلام سلام وأمن، ولكنه في حاجة الي مراجعة من حيث أن نقيض الاسلام ليس الحرب، وانما الكفر والشرك، وأغلب الظن أن أصحاب هذا الاتجاه نظروا الي قضية تأسيس العلاقة بين المسلمين وغيرهم، وجعلوها مناط التمييز بين الدارين، مع أن تأسيس العلاقة نتاج التمايز بين الاسلام والكفر، من حيث أن موقف الكفر من الاسلام قد يأخذ شكل العداء والمحاربة، وقد يأخذ شكل المسألة المطلقة ان تحول الي الاسلام، فلو قلنا إن دار الحرب هي التي تناقض دار الاسلام دون تحقيق مناط الحرب من جهة، وفهم أن الاسلام هنا يرادف السلم لوقع التلبس والاضطراب في الفهم، من حيث قد يفهم من وجه أول ان علاقة المسلمين بغيرهم هي فقط الحرب، ومن ثم تصير رسالة

(١) انظر : المرجع السابق، ص ص ١٩-٢٠.

الاسلام الي غير المسلمين قوامها القتال وإعمال السيف باطلاقه وهو ما يطمس حقيقة السلام في دعوة الاسلام ومسماه ، وقد يفهم من وجه ثان أن المسلمين يتميز دارهم عن دار غيرهم علي هذا النحو ينبغي ان يكونوا في حالة حرب حقيقية وتلاحم عضوي، حتي يدين المخالفون بالاسلام وهذا ما لم يقله الكثيرون خاصة الذين قالوا بأن أصل العلاقة مع غير المسلمين هو السلم ، فبعضهم سكت عن تحديد مناط الحرب وعلتها وبعضهم الآخر عد المناط ما يتوقع من الاعتداء من اهلها - أي أهل دار الحرب - دائما علي المسلمين ، وبعضهم الثالث ارجع المناط عدم وجود الأمان .

من هنا فان حديث اصحاب هذا الاتجاه عن دار الحرب في ضوء تحفظنا علي ما فصلوه من مسمي الحرب يقربهم كثيرا - في هذه الناحية - من تصنيف اصحاب الاتجاه الاول في تصنيف الدور ، بل ان نفس المنطق يسري علي اصحاب الاتجاه الثالث الذين نظروا الي دار الحرب علي أنها دار الشرك ودار الكفر وما داموا لم يقصصوا بالحرب حالة حقيقية واقعة ، وانما تعتمد علي ما استنبطه بعضهم من "ان الكفار والمشركين لا يهدأ لهم بال ، ولا يطمثون في المال والحال الا بانقضاء علي دار الاسلام وعلي من يريد اللجوء الي دار الاسلام" ، واستشهدوا علي ذلك بقوله تعالي "ولا يزالون يقاتلونكم حتي يردوكم عن دينكم ان استطاعوا" (١) .

فالذي يميل الباحث اليه في اطار ما سبق أن ترد هذه الاتجاهات الثلاثة الي الاتجاه الاول وهو تصنيف الدور الي دار اسلام ودار كفر ، وان يأتي تصنيف دار الكفر الي دار حرب ودار عهد اثر تحديد موقفها وتعيينه من الدعوة الاسلامية جوهر رسالة دار الاسلام.

د- لا ينهض - في رأي الباحث - ما ذكره البعض أو نقلوه عن الأمان في دار الاسلام، وعلمه في دار الكفر أو الحرب، دليلا علي التمييز بين الدارين كمناط مستقل اذ استندوا الي ما نقله الكاساني بقوله " ووجه قول أبي حنيفة أن المقصود من اضافة الدار الي الاسلام والكفر ليس هو عين الاسلام والكفر وانما المقصود هو الأمن والخوف ، ومعناه أن الأمان ان كان فيها للمسلمين علي الاطلاق والخوف للكفرة علي الاطلاق فهي دار اسلام وان كان الأمان فيها للكفرة علي الاطلاق والخوف للمسلمين علي الاطلاق فهي دار كفر والأحكام مبنية علي الامان، والخوف لا الاسلام والكفر" (٢) .

فالواضح أن الكاساني يفسر كلام أبي حنيفة، ولا يقول إن هذا كلام أبي حنيفة، وهذا ما سبب الخلط لدي البعض اذ نسبوا ما قاله الكاساني اليه، فمن المعروف أن ابا حنيفة اشترط شرطين آخرين غير افتقاد الأمن هما المجاورة، وظهور أحكام الكفر لتصير الدار دار كفر، ولم يقل باشرط الأمن وحده . وشتان بين ما قاله أبو حنيفة وبين ما استنبطه الكاساني، ثم هل لو أمن

(١) سورة البقرة / الآية رقم ٢١٧ . وانظر : د. احمد محمد ، الجانب السياسي، مرجع سابق ، ص ٩٩ .

(٢) انظر : لكاساني ، مرجع سابق ، ج ٩ ، ص ١٣١ د. هبة الزحيلي ، مرجع سابق ، ص ص ١٠٤ - ١١٧ .

المسلمون في دار الكفر يعني ذلك أن هذه الدار صارت دار اسلام، هذا ما لم يقله الفقهاء، بل المتفق عليه ان المسلمين قد يأمنون في دار الكفر، ولا يوجب ذلك تغير صفتها، بل هي علي حلقها لغلبة أحكام الكفر عليها ولو آمن - بالمقابل الكفار - في دار الاسلام هل تتحول هذه الدار لاستقرار الأمان لغير المسلمين الي دار كفر ، هذا ما لم يقله الفقهاء اذ الثابت إن الأمان للمشرك ذميا أو غير ذمي وفق شروطه في الحالين هو من علامات ظهور عقيدة الاسلام وغلبتها في دار الاسلام ، ألم يعط الرسول صلى الله عليه وسلم الأمان لقريش في فتح مكة وأعلن بيان الأمان "من دخل دار أبي سفيان فهو آمن، ومن أغلق بابه فهو آمن" ، فهل معني ذلك انها بعد الفتح ظلت علي ما هي عليه كدار كفر بموجب هذا الأمان؟ ومن ثم يثار تساؤل يقدر في التعويل علي معيار الأمن والخوف للتمييز بين دار الاسلام وما عليها من دور، ومقتضاه ما الحكم اذن اذا كفل الأمن للفريقين المسلم وغير المسلم في الدار الواحدة - كحال مكة بعد الفتح بصفة عامة - هل تكون دار اسلام ودار حرب في آن واحد، واذا لم يكن ذلك كذلك فمن أين تمايزان ولمن تكون الغلبة فيها ؟

هـ - لم يشأ بعض الفقهاء ان تستبد الحيرة بالمسلم - وقد انجلت له حقيقة الدار التي يقيم عليها، وتبين له انها دار كفر - اذا تساءل عن الموقف من الإقامة فيها ؟ اذ قرروا أن الأصل في الموقف منها هو هجرانها ومفارقتها الي حيث دار الاسلام، ما كان لذلك سبيل امامه، استنادا الي قوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَا كُنْتُمْ مَسْتَضَعْفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجَرُوا فِيهَا فَأُولَٰئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا إِلَّا الْمُسْتَضَعْفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا فَأُولَٰئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَغْفِرَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا ﴾^(١) ، ويؤيده بعض ما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم كحديث "لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية واذا استفرتم فانفروا"^(٢) ، وقد ذكر الامام ابن حجر أن المراد ما هو أعم من فتح مكة ، اشارة الي أن حكم غير مكة في حكمها ، اذ لا تجب الهجرة من بلد قد فتحه المسلمون اما قبل فتح البلد فمن به - أي مقيم - من المسلمين أحد ثلاثة ، قادر علي الهجرة منها، لا يمكنه اظهار دينه بها، ولا أداء واجباته ، فلهجرة منه - أي البلد - واجبة. وقادر ولكن يمكنه اظهار دينه وأداء واجباته . فلهجرة مستحبة لتكثير المسلمين ، ومعوتهم ، وجهاد الكفار ، والأمن من غلهم ، والراحة من رؤية المنكر بينهم . وعاجز بعذر من أسر ، أو مرض ، أو غير ذلك ، فيجوز له الإقامة، فان حمل علي نفسه وتكلف الخروج منها أحر^(٣) . وعلق الامام النووي علي نفس الحديث بقوله " قال اصحابنا وغيرهم للهجرة من دار الحرب الي دار الاسلام باقية الي يوم القيامة ، وتأولوا هذا الحديث تأويلين ، انه لا هجرة بعد الفتح

(١) سورة النساء / الايات رقم ٩٧ ، ٩٨ ، ٩٩ .

(٢) رواه البخاري عن ابن عباس . انظر: ابن حجر ، مرجع سابق ، طبعة الكليات الازهرية ، ج ١٢ ، ص ١٦٣ .

(٣) انظر : نفس المرجع السابق .

من مكة لأنها صارت دار اسلام فلا يتصور منها الهجرة ، والثاني وهو الأصح أن الهجرة الفاصلة المهمة المطلوبة التي يمتاز بها أهلها امتيازاً ظاهراً انقطعت بفتح مكة، ومضت إلى أهلها الذين هاجروا قبل فتح مكة ...^(١) وفي الحديث الآخر " لا تنقطع الهجرة ما قوتل الكفار "^(٢) ، قال ابو عبيد في "الأموال" تعليقا على الحديث "فوجه ذلك عندي ان يقول كل من أمن وجاهد فهو لاحق بالمهاجرين في الفضيلة والاحكام ، وان كان في بلده، وليس علي الوجوب للهجرة إلى دار المهاجرين "^(٣) .

وفي الحديث الثالث "أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين قالوا يا رسول الله ولم؟ قال : لا تراءى ناراهما "^(٤) . وقد نقل الشوكاني بعض أقوال الفقهاء لازالة التناقض المتوهم بين احاديث الهجرة فذكر عن الماوردي قوله "انه اذا قدر علي اظهار الدين في بلد من بلاد الكفر فقد صارت البلدة دار اسلام ، فالاقامة فيها أفضل من الرحلة عنها، لما يرتجي من دخول غيره في الاسلام" . وقد انكر الشوكاني ذلك لما في هذا الرأي من المصادمة للأحاديث القاضية بتحريم الاقامة في دار الكفر ، كما نقل الشوكاني عن البغوي "انه يحتمل الجمع بطريق آخر بين الأحاديث . فقول النبي صلى الله عليه وسلم (لا هجرة بعد الفتح) أي من مكة إلى المدينة ، وقوله (لا تنقطع الهجرة) أي من دار الكفر في حق من أسلم إلى دار الاسلام ، ونقل كذلك عن ابن العربي "ان الهجرة هي الخروج من دار الحرب إلى دار الاسلام ، وكانت فرضاً في عهد النبي صلى الله عليه وسلم واستمرت بعده لمن خاف علي نفسه والتي انقطعت أصلاً هي القصد إلى حيث كان " ، ونقل أيضاً "ان الهجرة عن دار الكفر واجبة اجماعاً ، حيث حمل علي معصية فعل، أو ترك ، أو طلبها الامام بقوته لسلطانه " ° .

و - إن القول يتجاوز هذه التقسيمات - أي للدور - لكونها اجتهادات فقهية ، وليست احكاماً شرعية منزلة استنبطت لمقتضيات فقه واقع تغيرت معالمه التي انبت عليها هذه الاجتهادات لا ينبغي ان يمضي علي علاته، بل عليه عدة ملاحظات فرعية:

(١) الحديث رواه مسلم عن عائشة أم المؤمنين ، انظر في الحديث والتعليق عليه من قبل النووي : صحيح مسلم بشرح

النووي ، مرجع سابق ، ج ١٣ ، ص ٨-٩ .

(٢) رواه احمد والنسائي عن عبد الله بن السعدي . انظر : الشوكاني ، نيل الاوطار ، مرجع سابق ، ج ٨ ، ص ٢٥ ؛

لقاسم ابو عبيد ، مرجع سابق ، ص ٢٠٦-٢٠٧ .

(٣) انظر : ابو عبيد ، مرجع سابق ، ص ٢٠٦-٢٠٧ .

(٤) رواه ابو داود والترمذي ورجاله اسنده ثقات عن جرير ابن عبد الله . انظر : الشوكاني في نيل الاوطار ، مرجع

سابق ، ج ٨ ، ص ٢٥ .

(٥) انظر ما لورده الشوكاني من احاديث نبوية وآراء فقهية في هذا الساق في : المرجع السابق ، ج ٨ ، ص ٢٥-٢٧ .

وانظر ايضا : عابدين السفياني ، مرجع سابق ، ص ٣٤-٤٠ .

أولاًها : أن الفقهاء في تقسيمهم للدور لم يصدرُوا عن فراغ، وليس قلاحاً في استعمالهم لأصنافها أنها ليست مما نزل به الوحي، وإنما الذي يقدح فيها أن يظهر أن تقسيماتهم - إذا ما استقرىء فقهاء الواقع الذي عاجلوه - كانت من قبيل الحق الذي لم تثبت له حقيقة، وذلك الحكم لا ينبغي أن يكون لمن لادراية له بالفقه، أو علم أصول الفقه فلا يحاكم الرجال إلا الرجال، خاصة وأن هناك سوابق في آيات قرآنية وأحاديث نبوية وأقوال للخلفاء الراشدين تكشف عن استخدام سابق لما فصل فيه الفقهاء، أو شبيه له عن تصنيف الدور ففي القرآن الكريم مفاهيم توحى بذلك بل ويفهم منها ضرورة مغايرة دار الاسلام لغيرها نذكر منها مفاهيم الجهاد، الذمة، العهد، الجزية، النصر، الغلبة، الانفال، الغنيمة، الفبيء، القتال، الحرب، السلام، العدو، الاعداء، عدو الله، القوة، الارهاب، المشركين، الكافرين، أهل الكتاب، الذين اشركوا، الذين كفروا، الاستتار، سبيل الله، الشهيد، وكلها وأشباهاها ورد الاستخدام القرآني لها في أكثر من آية، وأكثر من سورة^(١).

وفي أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم التي سبق ذكرها عن مفهوم الهجرة، وما استخرج منها من أحكام فيها إشارة إلى تصنيف للدور بل أن حديث "إذا لقيت عدوك من المشركين، فادعهم إلى أحدي ثلاث خصال، أو خلال، فأيتهم ما أجابوك إليها فاقبل منهم، وكف عنهم، ثم ادعهم إلى الاسلام، فإن أجابوك فاقبل منهم، وكف عنهم، ثم ادعهم إلى التحول - من دارهم إلى دار الشرك إلى دار المهاجرين - أي دار الاسلام" . من الأحاديث التي بني عليها ابن قيم الجوزية تصنيفه لدار الاسلام ودار الكفر^(٢).

وابو بكر الصديق أيضاً يستخدم مفهوم أرض العدو ليقابل بها أرض المسلمين، في وصية له لخالد بن الوليد "سر علي بركة الله فإذا دخلت أرض العدو فكن بعيداً عن الحملة، فاني لا آمن عليك الجولة ..."^(٣) ويتكلم كذلك عن مفارقة العدو من المشركين لعباد الله المسلمين، وما تحت أيدي كلا الفريقين إذ يدعو "اللهم .. فانصر عبادك المسلمين علي عدوك من المشركين"^(٤) حين أن عمر بن الخطاب يتحدث صراحة عن أهل الاسلام، أهل الصلح، وأهل الحرب، في وصيته لسعد بن أبي وقاص "ونح منازلهم - أي المسلمين - عن قري أهل الصلح والذمة .. ولا

(١) انظر : محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن، مرجع سابق، مواضع متفرقة حسب ترتيب مادة كل

مفهوم اللغوية .

(٢) انظر : ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، مرجع سابق، ج ١، ص ٥٠. وأصل الحديث رواه مسلم عن سليمان ابن

بريدة عن أبيه . انظر : صحيح مسلم بشرح النووي، مرجع سابق، ج ١٢، ص ٣٧-٤٠ .

(٣) انظر : أحمد زكي صفوت، جمهرة خطب العرب، مرجع سابق، ج ١، ص ١٨٨ .

(٤) انظر : المرجع السابق، ج ١، ص ١٩٩ .

تستصروا علي أهل الحرب بظلم أهل الصلح . واذا وطئت ارض العدو فأذك العيون بينك وبينهم " (١) .

٤ - والملاحظة الثانية ان هذا التقسيم انطوي علي مفاهيم لا تسقط مهما تقدم الزمان وتطورت علاقات المسلمين بغيرهم، فمسميات الحرب، والسلم، والاسلام، والكفر، والعهد والاسلام مما لا يسقط بتقدم الزمان، أو ينسخه ما يستجد من حوادث الدول وعادياتها، وما يعترىها من نهوض وسقوط، أو قوة وضعف، ولذلك لازمها في حديث الأصول المنزلة كثير من الأحكام الشرعية الباقية غير المنسوخة في الجهاد، والتعاهد، والقتال، والسلم، والذمة، والأمان، وما شاكلها، وانما الذي يتغير هو مناط هذه المفاهيم، أو بعبارة أدق محل دار الحرب، ودار الاسلام، ودار الكفر، فان تحقق المناط تحقق تقسيم الدور والاسقطت أحكامها، وسقوط الأحكام لا يلغي مفاهيمها وهذا يدعونا الي القول بأنه ما دامت هناك دول تستعلي فيها أحكام الاسلام استعلاء خضوع في المنهج والقيم والسلوك فهي دار اسلام وبالمقابل مادامت هناك دول أخرى الغلبة والقهر فيها لأحكام غير الاسلام فهي دار غير اسلامية ومادامت هناك دول لاتناسب المسلمين ودولتهم العداء أو الإخراج من الدين أو الارض وتحكمها بدولة الاسلام روابط صلح وعهد فهي كذلك في حدود الصلح والعهد وضوابطها الشرعية فاذا ما تشكك بعض المعاصرين في بقاء هذا التصنيف بحجة أن الفواصل بين الدور في ضوء التطور المعاصر للعلاقات بين الدول غير واضحة ومن ثم فان هذا التصنيف يطرأ فقط بسبب قيام حالة الحرب أو الحرب نفسها فذلك قد يوقعنا في وهم تصور ان العالم كله دار واحدة - وهو ما يقول به هؤلاء البعض - لا ندرى ما لونها والي ماذا تنتمي؟ وما موقع الاسلام فيها؟ أو التسليم بأن الدول كلها في موقعها من الاسلام والمسلمين ودولتهم علي قدم المساواة في التعامل؟ وذلك يدحضه فقه واقع العلاقات الدولية المعاصرة، الا اذا اعتبرنا موقف الدولة العبرية أو ممارساتها في المنطقة العربية تجعلها تقف من الدول العربية موقف المساواة في النظرة الي الاسلام، ناهيك عن مواقف الصرب والكروات مثلاً في البوسنة والهرسك .

والثالثة : ان هناك خلافاً ما في النظرة الي تقسيم الفقهاء للدور، مبعثه أن الكثيرين من الباحثين تغيب عنهم حقيقة ان هذا التقسيم ذي الاصل الديني حين استنبطه الفقهاء من أصول ثابتة وليس من فراغ كما سبق، إنما حللهم الي الاخذ به افتراض وجود عاملين مهمين تحقق وقوعهما، أولهما دار اسلام علي الحقيقة في القيم والسلوك، والثاني عزة ومنعة للمسلمين داخلها - أي الدور - تضيفان عليها في تعاملها الخارجي قدرة علي التميز، وربما التفوق، دون استضعاف، أو وهن فاذا ما اردنا الحديث عن تقسيم الدور وموقعه من تطور العلاقات الدولية في عصرنا فلا بد أن نتساءل أولاً عن حقيقة وجود هذين العاملين فان كان ثمة وجود فقد ناسب الحديث عن التقسيم محلاً له، والا كان حديثاً بلا محل، ومن ثم اجروا ولغوا، والتساؤل عن دار الحرب ودار

(١) انظر : المرجع السابق، ج ١، ص ص ٢٢٥-٢٢٧ .

العهد بمعزل عن وضع الدعوة ، والموقف منها، هو فصل بين النتيجة والسبب ذلك أن الحرب ، أو العهد، أو الاسلام، كمواقف متباينة لغير المسلمين من دار الاسلام إنما تأتي لاحقة وبناء علي ما اعلته ازاء الدعوة، فاذا ما توقفت هذه الدعوة، أو إن شئنا الدقة اوقفت بفعل الاستضعاف، والغثائية، والوهن، في الجماعة المسلمة، فالأحري أن نبحت أولاً عن أسباب ايقاف الدعوة وكيف يمكن ان نعيد اليها ايتاعها^(١) ، ثم بعد ذلك نبحت في مفهومى دار الحرب ودار العهد اما القول من وجهة نظر البعض بان العالم الآن تجمعته منظمة عالمية واحدة - منظمة الامم المتحدة- وأن اعضاؤها قد التزموا بقانونها ونظمها، وأن حكم الاسلام انه يجب الوفاء بكل العهود والالتزامات التي تلتزمها الدول الاسلامية، عملاً بالقانون القرآني في الوفاء بالعهد، وانه بناء علي ذلك لا تعد ديار المخالفين - اي غير المسلمين - في هذه المؤسسة دار حرب ابتداء بل تعتبر دار عهد^(٢) ، هذا القول إن سلمنا به فسوف يؤدي بنا الي التسليم أولاً بأن هذه المنظمة، وما يصدر عنها لا شبهة في شرعيته إسلامياً وان عهودها والتزاماتها لا تعارض مع الشرع، والا ما قبلتها الدول الاسلامية، بل وما قبلت الدخول في هذه المنظمة ابتداء، وما طالبها أصحاب هذا الرأي بالالتزام بالمبدأ القرآني في احترام العهود والوفاء بها، وذلك كله موضع تشكك ومراجعة، كما انه سيؤدي بنا الي التسليم ثانياً بأن كل الدول غير الاسلامية، أو المخالفة تقف علي قدم المساواة في كونها دار عهد ما دامت تلتزم بما يصدر عن منظمة الأمم المتحدة، وذلك غير صحيح الا اذا سلمنا بأن اسرائيل هي دار صلح لكل العرب والمسلمين، وكذلك الاتحاد السوفيتي السابق بالنسبة لافغانستان حال احتلاله لاراضيها .

غير ان هذا الرأي لا يقول لنا ماذا عن موقف الدول الاسلامية ونظرتها الي الدول التي لا عضوية لها في الأمم المتحدة، هل تصير هي دور حرب؟ أم تلحق بالدول الأعضاء فتكون دور صلح؟ وما الخلاف حقيقة بين هاتين الطائفتين من الدول اذن؟ وشييه بالقول السابق من حيث محاولة اسقاط تقسيم الدور علي العالم المعاصر رأي من قال إن الدول المخالفة للدول الاسلامية إنما تعد بمثابة دار دعوة، كما كان الرسول في مكة قبل الهجرة، لأن مكة لم تكن دار اسلام ولا دار حرب، بل كانت داراً للدعوة الي الله تعالى، ومتي أعلنت بعض الدول الحرب علي المسلمين أو

(١) لاتحدث عن الدعوة وما اصحابها من توقف علي مستوي الافراد ، وبعض الجماعات ، التي ربما يسيء بعضها الي مقاصدها ، ويحلب اليها احياناً الكثير من الاضرار التي قد تحسب علي الاسلام ، وإنما تقصد ملحق بها من عطالة علي مستوي الدولة الاسلامية كوظيفة أساسية ، وواجب حضاري، يقتضيه مقام الشهود الحضاري الذي ينسني عليه تعريفها كما سبقت الالماحة في موضع سابق من هذه الدراسة .

(٢) انظر : محمد ابو زهرة : العلاقات الدولية في الاسلام ، القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر ، ١٩٦٤ ، ص ٥٧ .
وهبة الزحيلي ، مرجع سابق، ص ١٠٨ .

العكس تصبح عند ذلك دار حرب ، وان توقفت الحرب بصلح أو عهد لم يدخلوا منه الي الاسلام ولم يخضعوا الي أحكامه تصبح بلادهم دار عهد ^(١) .

وهذا الرأي لا يخلو من تحفظات اذ يفترض تشابه الظروف التاريخية بين وضع مكة ووضع الدولة المعاصرة وهذا غير صحيح، وان حال المسلمين في الدعوة الآن كحال اسلافهم في مكة، وأنه ليس هناك أصلاً دولة اسلامية، وانما هناك جماعة مسلمة تدعو كي تقيم الدولة، كما كان شأن المسلمين الذين لم يتمكنوا لولتهم الا بعد الهجرة من مكة الي المدينة ، وان وجهة الدعوة أو المخاطبين بها الآن ككفار مكة في جاهليتهم ومدى علمهم بأحكام الاسلام، فهل يستقيم كل ذلك؟

ومن جهة أخرى فان هذا الرأي أناط ظهور دار الحرب اما باعلان الدولة الاسلامية الحرب أو اعلان الدولة غير الاسلامية الحرب علي المسلمين فكأنه يعلق ظهور هذه الدار علي ارادة الطرفين ابتداء ، وليس في سياق أسباب يراها المسلمون شرعية لنشوب الحرب، وأخطر ما في ذلك عدم ربط اعلان الدولة الاسلامية الحرب علي الآخرين بقضية الدعوة ، والا اتهمت بالعدوانية والظلم ، مع أن شرعها المنزل يلزمها بغير ذلك، ثم إن هذا الرأي اذ يدخل في دار الصلح الذين يدخلون مع المسلمين في عهد أو صلح ، وان اصرروا علي عدم اسلامهم فانه يسوي بين الدول في ذلك علي الاطلاق، وهذا يعني ان اسرائيل بالنسبة الي مصر هي دار صلح أو عهد بموجب كامب ديفيد بينهما لكنها ليست كذلك بالنسبة للدول الاسلامية، وهذا يدعونا للتساؤل: علي أي صفة نقبلها اسلامياً : أدار عهدو صلح، أم دار حرب؟.

من هنا قد يتساءل البعض : ما العمل اذن اذا كان الفقه الاسلامي المعاصر - في بعض ما قدمه في قضية تصنيف الدور - فيه مظان للمؤاخنة؟ والحق ان العمل في رأينا هو فقه جديد جماعي، واجتهاد جديد جماعي يراجع ما سبق به الفقهاء القدامي ومن لحقه من المحدثين ، سواء بسواء، فمفردات القضية متشابكة وشائكة ، والالمام بفقهها لا يستطيعه فرد واحد، مهما بلغ فقهه وعلمه، غير أن أشق ما في هذه المهمة العسيرة والضرورية أن يكون الدافع اليها ضغوط الواقع وتبريره وتحكيمه، وليس الموازنة بين مقتضيات أعمال الشرع في مراعاة مصالح الجماعة المسلمة، ومقتضيات التطور الحادث في وضع هذه الجماعة.

ز- ان الفقهاء فرعوا علي انقسام الدور قضية مآل الارض التي انحسر عنها سلطان الاسلام وظهوره وحكمه، وهل تتحول بغلبة الكفر أو الشرك عليها الي دار كفر، أو حرب، ام تظل دار اسلام ؟ الواقع ان هناك اتجاهات أربعة في بيان حكمها، أولها رأي الجمهور الذين اناطوا بغير صفة الدار بتغير مناط حكمها، فما دامت الغلبة والظهور قد حادت الي غير أحكام الاسلام فالدار قد صارت دارا غير اسلامية. والثاني رأي أبي حنيفة الذي يقضي بضرورة توافر شروط ثلاثة ذكرت

(١) انظر : فصل للولوي ، مرجع سابق ، ص ص ١٠٤-١٠٥ .

أنفا، كي تتحول صفة الدار الإسلامية، وإن كان البعض رد هذه الشروط إلى ما رآه جمهور الفقهاء في الاتجاه الأول^(١). والثالث وهو رأي بعض الشافعية الذين اقتوا ببقاء الدار على إسلامها، وإن غلب عليها الكفار، سواء فتحها المسلمون، وأقروها بين الكفار، أو كانوا يسكنونها ثم أجلاهم الكفار عنها، وقد فند البعض ذلك^(٢).

والرابع رأي ابن تيمية لما سئل عن قرية "ماردين" وقد زال حكم الإسلام عنها فأفتي بأنها مركبة على المعنيين، أي أنها ليست بمنزلة دار السلم التي تجري عليها أحكام الإسلام، لكون أهلها مسلمين، ولا بمنزلة دار الحرب التي أهلها كفار، بل هي قسم ثالث يعامل المسلم بما يستحقه، ويقاوم الخارج على شريعة الإسلام بما يستحقه^(٣).

والواقع أن استمرار صلة بقية المسلمين باخوانهم الذين انحسر عنهم حكم الإسلام في ديارهم التي استولى عليها حكم غير إسلامي يجب أن لا تنقطع، مناصرة، ومؤازرة، واستنفار، وجهاد، وهنا تبدو وجهة رأي ابن تيمية في أن هذه الدار تحمل حكمي دار الإسلام ودار الحرب، ولكن على وجه آخر إضافة إلى ما ذكره، وهو أن حكمها كدار حرب واضح في تغير علة كونها دار إسلام أي بتغلب أحكام الكفر أو الشرك عليها، فهي دار كفر بحكم الواقع الذي انتهت إليه، أما حكمها كدار إسلام فلا يتحقق لمجرد أن يعامل فيها المسلم فيها بما يستحقه ويقاوم الخارج عن شريعة الإسلام، لأن السلطة التي استولت على هذه الدار ربما تحول دون تحقيق هذين الواجبين، وإنما تتحقق كذلك بحكم ما استول على أو يؤمل أن تعود إليه، وهذا يحقق ثلاثة أهداف الأول إعطاء أهلها الثقة والأمل في العودة من جديد إلى الإسلام، بنصرة اخوانهم لهم وجهادهم لإعادة أراضيهم. والثاني تحميل بقية المسلمين في دار الإسلام واجب الجهاد لإعادة الجزء الذي انحسر عنه حكم الإسلام وهنا قد يتلرج هذا الواجب من الكفائية إلى العينية. والثالث إقحام الذين تولوا مقاليد الأمور وإزالوا حكم الإسلام من هذا الجزء أن سلطانهم عليه مؤقت ولن يدوم وإنما هو وضع طارئ، سرعان ما سيفني محله بزوال الظروف التي أوجدته^(٤).

(١) انظر: عابدين السفياني، مرجع سابق، ص ٥٠-٥٥.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ٥٦-٦٠.

(٣) انظر: ابن تيمية، الفتاوى، جمع عبد الرحمن بن محمد النجدي، مكة: الرئاسة العامة لشؤون الحرمين، د. ت، ج ٤، ص ٢٧٩، ج ٢٨، ص ٢٤٠-٢٤١. وانظر عرضاً مجملًا لهذه الاتجاهات في: خليل سلم أبو عارف، مرجع سابق، ص ٦٠-٦١.

(٤) انظر بالاضافة إلى ما سبقت الإشارة إليه من مصادر في المواشم السابقة عن التسميم الفقهي للدور (دار الإسلام - دار الحرب - دار العهد) د. عبد الكريم زيدان، أحكام للمعنيين، مرجع سابق، ص ١٤-١٩؛ د. عارف خليل، مرجع سابق، ص ٥١-٦٦؛ د. محمد الصادق عفيفي، الإسلام والعلاقات الدولية، بيروت: دار الرائد العربي، الطبعة الثانية، ١٤٠٦-١٩٦٨، ص ١٢٧-١٣٥؛ د. محمد سلام مذكور، معالم الدولة الإسلامية، الكويت: مكتبة

المطلب الثالث : السلطة السياسية في الدولة الإسلامية بين الوحدة والتعدد :

فالأصل الذي ذهب اليه كثير من فقهاء السياسة الشرعية، والتشريع السياسي عموماً، أن السلطة الشرعية في الدولة الإسلامية إنما عليها أن تنشر سلطان الإسلام وتبسطه علي ما تحت ايدي المسلمين من أراض فتضبط أمورها، وتحقق مقاصد السياسة الشرعية فيها، فوحدة دار الإسلام من وحدة الخلافة، ووحدة الخلافة من وحدة أمصار شرعيتها، ووحدة الأسس من وحدة الجماعة المسلمة، ووحدة الوجهة من وحدة مصلرها ، ووحدة المصدر من وحدة الوحي قرآناً وسنة، غير أن الأصل الذي ذهب اليه الفقهاء علي هذا النحو قد يرد عليه استثناء مفاده امكان انشطار دار الإسلام الي أكثر من اقليم واحد، فبدلاً من أن تكون هذه الاقاليم مجرد أطراف خاضعة لسلطان مركز الدولة، وفق ما رتبته الفقهاء من مقتضيات علاقة الامامة العظمي بأمرء البلاد ، اذا بها تصير دولاً، أو اقاليم مستقلة، تعلو في كل منها سلطة مستقلة، تقف من السلطة الأخرى موقف المساواة، واذا بالعلاقات بينها مستقرة مطمئنة ان غلب عليها السلم والصلح والوثام، والانتقلت متوترة مضطربة حال المشاحنة والمقاتلة والشجار، وقد يكون ثمة مجال للتسليم بأن يمكث هذا الاستثناء الانشطاري في الاختصاص الاقليمي ما يمكث كي يؤول في النهاية الي التوحد، لكن المشكلة الحقيقية ان ينقلب الاستثناء أصلاً والأصل الي استثناء كحال الواقع للتردي في ديار المسلمين الآن .

وهنا ثمة تساؤل مهم مفاده ما هي الضرورة التي يسلم عندها الفقهاء بأن الانقسام في الاختصاص الاقليمي لدار الإسلام بين أكثر من دولة يشكل استثناء علي مبدأ وحدة هذا الاختصاص؟ وحتى تعرف علي ما قد يهدي الي اجديات الاجابة ينبغي توضيح ثلاثة أمور :

لفلاح ، طبعة اولي، ١٤٠٣-١٩٨٣ ، ص ص ١١-١١٥ ؛ محمود احمد عبد الله ابو ليل ، اسس العلاقات الدولية في الإسلام ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، كلية الشريعة والفتون ، جامعة الازهر ١٣٨٩-١٩٧٨ ، ص ص ٧٢-٧٥ .

- Afzalur Rahman ,op.cit., PP342-346 ; Majid Khadduri , The Islamic Law of Nations - Shaybani's Siyar , Baltimore , Maryland: The Johns Hopkin's Press , 1965 , PP 15-14 , and see for the same author : "The Islamic Theory of International Relations and Its Contemporary Relevance" , in J.Harris Proctor (ed) , Islam and International Relations , New York: Fredric A.Praeger Publishers , 1965 , PP 24 - 38 ; Manoucher Parvin and Maurie Sommer , "Dar Al Islam : The Evolution of Muslim Territoriality and Its Implications for Conflict Resolution in the Middle East", International Journal of Middle East Studies , Vol.11, 1980 ,PP1-21

الأمر الأول : يختص بنفي شبهة مزدوجة قد تلصق بمذهب اليه الفقه السياسي الاسلامي من أن الأصل في الدولة الاسلامية ضرورة التطابق بين وحدة الخلافة ووحدة دار الاسلام، ومن ثم بين وحدة القيادة، ووحدة الدولة، بما يستتبعه ذلك من التطابق بين وحدة الدار، ووحدة الدولة، أو بعبارة أخرى من شمول الاختصاص الاقليمي للدولة الاسلامية للاراضي كافة التي تشملها دارالاسلام.

أما الشبهة الأولى فهي تصور أن يكون الفقه انما اراد بوحدة الدار ووحدة السلطة عليها ان يجمع هذه السلطة مطلق الأمر للانفراد بمقاليد ادارتها، علي نحو يقود الي الاستبداد بالسلطة، أو احتكارها ووجه نفي هذه الشبهة ما سبق أن قوله في معرض الحديث عن اختصاص ممارسة السلطة وضبطه بمفهوم الشرعية، التي تسد مثل هذا الباب، بقدر ما تضع قيودا علي السلطة، فاذا بها تجعل الحكم أمانة ومسئولية، وتنبط الطاعة له بالطاعة للشرع كتابا وسنة، وذلك خير ضمان لعدم انفلاته - أي الحكم - أو تنكبه طريق القيم الضابطة لحركة المجتمع المسلم من شوري، وعدل، ومساواة، واحترام لحقوق الانسان وحرياته.

أما الشبهة الثانية فهي تصور أن يكون الفقه قد اغفل - حين جعل الأصل أن يتولد عن وحدة الدار ووحدة السلطة عليها - حقيقة بديهية، وهي ان دار الاسلام ليست اقليما واحدا كحال المدينة في عصر النبوة وانما اتسع نطاقها فاذا بها اقليم متعددة ليست بالضرورة متجاورة، بها من عوامل التنوع والاختلاف الكثير من اللغات، والاجناس، والعادات، والطوائف، والمذاهب، وما شاكلها، فكيف تصور الفقهاء امكان توحيد السلطة علي هذا الشتات الاقليمي غير المتجاور في كثير من نواحيه؟ ووجه نفي هذه الشبهة ان الفقهاء نزولا علي مقتضي ارتباط فقه احكام السياسة الشرعية بفقه الواقع لم يقفوا فوق هذا الشتات، أو يلغوه من تصورهم لعملية ادارة الدولة الاسلامية، حال تعدد اراضيها وتباعدها عن بعضها، والا لسقطت صفة الواقعية عن فقههم، فهؤلاء الفقهاء هم الذين تحدثوا عن القيادة المركزية (الامامة العظمي) وقيادة الاطراف التابعة لها (امراء الاقليم) تبعية منهج وشرع، يسري علي المركز والاطراف، لا تبعية خضوع لأشخاص، عملا بمبدأ تفويض السلطة، الذي يخفف من أعباء السلطة المركزية ويتجاوز عجزها عن ادارة اقليم الدولة وضبط نواحيها فيما لو اتسعت وامتدت بما قد ينجم عن ذلك من اضطراب وعدم استقرار قد يكون مردودهما الانقسام، ومن ثم انفراد بعض اقليم الدولة بالسلطة، ومناطحة القيادة المركزية، وربما التعدي عليها .

فالأنسب أن توجد علي أراضي هذه الاقليم السلطات المفوضة التي تكون قرية من اهلها، فتعرف مصالحهم، وتسعي الي تحقيق مقاصد الشريعة فيهم، وتنقل الي السلطة المركزية حقيقة الاوضاع فيها، بما يتلاءم مع إمكانات هذه الاقليم ووسائلها، وبحيث تشكل هذه السلطة المرجع الأول في اتخاذ القرارات، أو السياسات التي قد تعجز القيادات الاقليمية - الأمراء - لسبب أو لآخر عن اتخاذها .

والأمر الثاني ان الفقهاء حين تكلموا عن امارة الاستيلاء وهي "ان يستولي الأمير بالقوة علي بلاد يقلده الخليفة امارتها، يفوض اليه تدبيرها وسياستها فيكون الامير بالاستيلاء مستبداً بالسياسة والتدبير، والخليفة باذنه منفذا لأحكام الدين، ليخرج من الفساد الي الصحة، ومن الخطر الي الاباحة" ^(١) ، لم يقصدا ان يتولد عن الاستيلاء سلطتان متساويتان في دار الاسلام ، معهما تشطر النار الي دولتين، ولهذا حرص الفقهاء علي استمرار دقة التفرة بين وجود الخليفة كقيادة عامة لاطراف الدولة، ووجود الأمير كقيادة خاصة علي الجزء الذي استولي عليه، ومن ثم فان انحسار سلطة الخليفة علي الجزء للمستولي عليه لا يقدح في عموم ولايته علي دار الاسلام، ذلك ان استقلال امارة الاستيلاء في ذلك الجزء انما هو استقلال ادارة واختصاص لا يستتبعهما استقلال دولة تناطح الخلافة العامة ، أو يقف أميرها من الخليفة موقف الند والمساواة بل انه في هذا الاستقلال ليس مطلقاً، لأنه مقيد بشرعية أهلية الامارة بان تكمل فيه شروط الاختيار وحيث ان يكون تقليده حتما استدعاء لطاعته، ودفعاً لمشاقتة ومخالفته، كما أنه مقيد كذلك بشرعية الانجاز اذ يلزمه من قوانين الشرع سبعة اشياء يشترك فيها مع الخليفة في الأداء بل أن وجوبها في جهة للتولي أغلظ كما ذهب للوردي "أحدهما حفظ منصب الإمامة في خلافة النبوة وتدبير امور الملّة، ليكون ما اوجبه الشرع من اقامتها محفوظاً وما تفرع عنها من الحقوق محروساً. والثاني ظهور الطاعة الدينية التي يزول معها حكم العناد فيه، ويتقي بها اثم اللبائنة له. والثالث اجتماع الكلمة علي الألفة والتناصر، ليكون للمسلمين بدا علي من سواهم. والرابع ان تكون عقود الولايات الدينية جائزة، والأحكام والأقضية فيها نافذة، ولا تبطل لفساد عقودها، ولا تسقط بخلل عهودها. والخامس ان يكون استيفاء الأموال الشرعية بحق تيراً به ذمة مؤديها، ويستطيعه أخذها. والسادس ان تكون الحدود مستوفاة بحق وقائمة علي مستحق، فان جنب للمؤمن حمي الا من حقوق الله وحدوده والسابع أن يكون الأمير في حفظ الدين ورعا عن محارم الله، يأمر بحقه ان اطيع، ويدعو الي طاعته ان عصي" ^(٢) .

والأمر الثالث ان الفقهاء لهم مناهب شتى في الحديث عن حالة الضرورة التي يترتب عليها الانشطار في دار الاسلام وتعدد السلطات فيها، بما يناسب هذا الانشطار، ويعدد الدول عليه . فاللوردي رفض مثل هذا التعدد، ولم ير جواز عقد الامامة لامامين في بلدين، لأنه لا يجوز أن يكون للأمة امامان في وقت واحد ورمي الذين ذهبوا الي امكان الانشطار بشنود الاقضاء بالجواز ^(٣) ، ولم يشأ اللوردي تركنا في حيص ييص اذا تسالطنا: فما الحل اذن ان يبيع لامامين في بلدين في وقت واحد؟ بل فصل وجوها عديدة للاجابة، اذ ذكر أن هناك خلافا بين الفقهاء، فمنهم من قال ان الخليفة هو الذي عقدت له الامامة في البلد الذي مات فيه من تلمعه، لانهم

(١) انظر : للوردي ، الاحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ٣٣؛ ابو بطي، مرجع سابق، ص ٤١ .

(٢) انظر : للوردي ، الاحكام السلطانية ، مرجع سابق ، ص ص ٣٣-٣٤؛ ابو بطي ، مرجع سابق، ص ٤١ .

(٣) انظر : للوردي ، الاحكام السلطانية ، مرجع سابق ، ص ٩ .

بعقدما اخص وبالقيام بها احق، وعلي كافة الأمة في الأمصار كلها ان يفوضوا عقدهما اليهم، ويسلموها لمن يبايعوه لئلا يتشر الأمر باختلاف الآراء والآهواء ونقل عن آخرين قولهم ان علي كل واحد منهما أن يدفع الامامة عن نفسه، ويسلمها الي صاحبه طلبا للسلامة وحسما للفتن ليختار أهل الحل والعقد احدهما أو غيرهما، وقد اختار الماوردي "ان الصحيح في ذلك وما عليه الفقهاء والمحققون ان الإمامة لاسبقهما بيعة وعقدا .. فاذا تعين السابق منهما استقرت له الإمامة، وعلي المسبوق تسليم الأمر اليه، والدخول في بيعته، وان عقدت الإمامة لهما في حال واحد لم يسبق بهما احدهما، فسد العقلان، واستؤنف العقد لأحدهما، أو لغيرهما وان تقدمت بيعة احدهما، وأشكل المتقدم منهما وقف امرهما علي الكشف، فان تنازعاها، وادعي كل واحد منهما أنه الأسبق، لم تسمع دعواه، ولم يحلف عليها، لانه يختص بالحق فيها، وانما هو حق المسلمين جميعا فلا حكم ليمينه فيه ولا لنكوله عنه، وهكذا لو قطع التنازع فيها، وسلمها أحدهما الي الآخر لم تستقر امامته الا بيعة تشهد بتقدمه، ولو اقر له بالتقدم خرج منها المقر، ولم تستقر للآخر، لأنه مقر في حق المسلمين، فان شهد له المقر بتقدمه فيها مع شاهد آخر سمعت شهادته ان ذكر اشتباه الأمر عليه عند التنازع، ولم يسمع منه ان لم يذكر الاشتباه كما في القولين من التكاذب .. واذا دام الاشتباه بينهما بعد الكشف ولم تقم بيعة لاحدهما بالتقدم لم يقرع بينهما ويكون دوام هذا الاشتباه مبطلا لعقدي الإمامة فيهما ويستأنف أهل الاختيار عقدهما لأحدهما، فلو أراد العلول بها عنهما الي غيرهما، فقد قيل بجوازه لخروجهما عنها، وقيل لا يجوز لأن البيعة لهما قد صرفت الإمامة عن عداهما، ولأن الاشتباه لا يمنع ثبوتها في احدهما ^(١) .

أما أبو يعلي فقال بعدم جواز عقد الإمامة لامامين في بلدين في حال واحدة، فوافق في ذلك الامام الماوردي لكنه في حل مشكلة تنازع الخلافة بينهما ، وكيفية ازالة الاشتباه في احقهما في الخلافة تشابه معه في بعض الأمور وخالفه في أخرى، اذ قال " فان عقدت لاثنين وجدت فيهما الشرائط نظرت ، فان كانا في عقد واحد فالعقد باطل فيهما وان كان العقد لكل واحد منهما علي الانفراد نظرت فان علم السابق منهما بطل العقد الثاني، وان جهل من السابق منهما يخرج علي الروايتين . احدهما بطلان العقد فيهما ، والثانية استعمال القرعة بناء علي ما اذا زوج الوليان، وجهل السابق منهما " ^(٢) .

وقد بسط الامام الجويني القول في هذه المسألة "في غياث الامم" وحرص قبل ان يمضي رأيه فيها ان ينقل عن بعض الفقهاء ما روه في ذلك، فنقل عن بعضهم انه اذا كان رأي امام واحد لا ينبسط علي ممالك دار الاسلام، لأسباب منها اتساع الخطية وانسحاب الاسلام علي أقطار متباينة، وجزائر في لجج متفاوتة، ووقوع قوم من الناس لا ينتهي اليهم نظر الامام ، ووجود خط من ديار الكفر بين خطة الاسلام ينقطع بسببه نظر الامام عن الذي وراء هذا الخط من المسلمين،

(١) انظر : نفس المرجع السابق .

(٢) انظر : أبو يعلي ، مرجع سابق ، ص ص ٢٧-٢٨ .

فعند ذلك يجوز نصب أمام في القطر الذي لا يبلغه أثر نظر الامام^(١) . والحجة العامة التي نقلها الجويني عنهم في ذلك انه اذا كان الغرض من الامامة استصلاح الخلق، وتمهيد الامور، وسد الثغور، فاذا تيسر نصب امام واحد نافذ الأمر فهو اصلح لا محالة في مقتضى السياسة والايلة، وان عسر ولا سبيل الى ترك الذين لا يبلغهم نظر الامام مهملين لا يجمعهم وازع ولا يردعهم رادع ، فالوجه ان ينصبوا في ناحيتهم وزرا يلوذون به اذ لو بقوا سدي لتهافتوا علي ورطات الردي ، وهنا ظاهر لا يمكن دفعه^(٢) .

وبعد هذه النقول اورد الجويني رأيه في المسألة فقد فرق بين عدة حالات :

الاولي أنه ان سبق عقد الامامة لمن هو صالح لها، ورآه المسلمون عند العقد مستقلاً بالنظر في جميع اقطار دار الاسلام دون مشاركة أحد، ثم ظهر ما يمنع انتشار هذا النظر أو طراً فلا ينبغي ان يترك الذين لا يبلغهم أمر الامام مهملين ولكنهم ينصبون أميراً - لا اماماً - يرجعون اليه، ويصدرون عن أمره، ويلتزمون شرعة المصطفى فيما يأتون وينرون، ولا يكون ذلك الذي نصبوه اماماً ، فلوزالت الموانع التي قادت الي تنصيبه في ذلك القطر واستمكن امام المسلمين من أن يشمل نظره وتمتد سياسته وتديره الي القطر، الذي نصب فيه، اذعن الامير ومن تحته من رعايا للامام والقوا اليه السلم كي يسوس امرهم، فان رأي موافقتهم علي من نصبوه فعل، وان رأي تقصيره من قبله، فراه المتبوع واليه الرجوع.

والحالة الثانية انه ان خلا الدهر عن امام في زمن فترة -أي ضعف- وانفصل شطر عن شطر، وعسر نصب امام واحد يشمل رأيه البلاد والعباد، فنصب أمير لأحد الشطرين للضرورة في هذه الصورة ، ونصب امير في القطر الآخر، ولم يقع العقد لواحد، فالحق أن أحدا منهما ليس اماماً، اذ الامام هو الواحد الذي به ارتباط المسلمين اجمعين، فكأن الجويني لم ينكر تجويز نصبهما معا حسب الحاجة، ولكنه قيد ذلك بزمان خال من امام، وان يقودا بموجب الشرع، وانه اذا اتفق المسلمون بعد ذلك علي نصب امام، فقد صار حقاً لازماً علي الاميرين ان يستسلما له، ليحكم عليهما بما يراه صلاحاً.

والحالة الثالثة وفيها يقترب من رأي كل من الماوردي وابي يعلي، وهي حالة ان وقع العقدان معا لاميرين في قطرين مختلفين، فقد رأي ان عقدهما معا لم يصح واحد منهما، ومن ثم "يتديء اهل الاختيار عقد الامامة لمستصلح لها وان تقدم احد العقدين فهو النافذ، والمتأخر مردود، وان غمض التاريخ وعسر اثبات المتقدم منهما بالينة، كان كما لو تحققنا وقوع العقدين معا، اذ لا وجه لتعطيل البيضة عن منصب الامامة، ولا سبيل الي ترك الأمر مبهما، مع تحقق اليأس من الاطلاع علي تاريخ الانشاء والايقاع، ولو ادعي احد المختارين تقدماً ورام تحليف الثاني لم يجب

(١) انظر : الجويني ، مرجع سابق ، ص ١٢٨ .

(٢) انظر : المرجع السابق ، ص ١٢٩ .

اليه، فان هذا الخطب العظيم يحمل عن الاثبات باليمين والنكول، والامام نائب عن المسلمين اجمعين، ولا سبيل الي تخليف النائب ومقصود الحق لغيره ^(١) .

وقال القلقشندي " فلو عقدت البيعة لاثنين ، وما لم تعتقد لواحد منهما، فلو كانا في اقليمين متباعدين، ففيه وجهان . لأصحابنا الشافعية، أصحابهما ما عليه الجمهور بطلان بيعتهما، والثاني ما ذهب اليه ابي اسحاق الاسفراييني ، واختاره امام الحرمين، صحة بيعتهما جميعا، لأنه قد تدعو الحاجة الي ذلك وعلي ذلك كانت الخلافة الاموية بالاندلس، والخلافة الفاطمية ببلاد المغرب والديار المصرية مع قيام الخلافة العباسية بالعراق ، وانسحابها علي سائر الاقطار والبلدان، وان وقع العقد لهما علي الترتيب فالاولي صحيحة، والثانية باطلة ، ولو سبق أحدهما وقف الأمر حتي يظهر فان طالت المدة ولم يمكن الانتظار فقد قال الماوردي انه يطل البيعتان وتستأنف لأحدهما بيعة جديدة، وفي جواز العلول الي غيرهما خلاف قال النووي الأصح أنه لا يجوز " ^(٢) .

ويبدو ان الشيخ محمد رشيد رضا قد أثر منهج الجويني في عرض رأيه اذ نقل هو الآخر ما ذكر في قضية التعدد، ثم عقب برأيه الخاص والذي نقله هو ما ذهب اليه السيد صديق حسن خان من انه " معلوم انه قد صار في كل قطر أو اقطار الولاية الي امام أو سلطان، وفي القطر الآخر أو الاقطار كذلك. ولا ينفذ لبعضهم أمر ولا نهى في غير قطره أو اقطاره التي رجعت الي ولايته، فلا بأس بتعدد الائمة والسلاطين، ويجب الطاعة لكل واحد منهم بعد البيعة علي اهل القطر الذي ينفذ فيه أو امره ونواهي، وكذلك صاحب القطر الآخر ، فاذا قام من ينزعه في القطر الذي ثبت فيه ولايته وبايعه اهله ، كان الحكم فيه أن يقتل اذا لم يتب، ولا يجب علي أهل القطر الآخر طاعته ، ولا الدخول تحت ولايته ، لتباعد الاقطار ، فانه قد لا يبلغ الي ما تباعد منها خبر امامها أو سلطانها ولا يدري من قام منهم أو مات ، فالتكليف بالطاعة والحال هذه تكليف بما لا يطاق وهنا معلوم لكل من له اطلاع على أحوال العباد والبلاد ... فأعرف هذا فانه من المناسب للقواعد الشرعية ، والمطابق لما تدل عليه الأدلة ، ودع عنك ما يقال مخالفته فان الفرق بين ما كانت عليه الولاية الاسلامية في أول الاسلام وما هي عليه الآن ، أوضح من شمس النهار .. " ^(٣)

وقد علق الشيخ رشيد رضا بان ما نقل آنفا "اجتهاد وجهه يشبه عند بعض الائمة تعدد الجمعة في البلد الواحد" ^(٤) ، ولكنه جعل ذلك استثناء على الاصل وهو وحدة الحكومة الاسلامية ،

(١) انظر : المرجع السابق ، ص ص ١٢٩-١٣٤ .

(٢) انظر : القلقشندي ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ص ٤٦-٤٧ .

(٣) انظر : محمد رشيد رضا ، الخلافة ، مرجع سابق ، ص ص ٥٧-٥٨ .

(٤) انظر : المرجع السابق ، ص ٥٨ . والواقع ان ثمة فارقا في نظر الباحث بين المقيس عليه ، وهو تعدد الجمعة في البلد الواحد - والمقيس به - وهو تعدد السلطة في دار الاسلام - فالولاية في الجمع متعلقة بأمامة الصلاة ، اما الولاية حال تعدد السلطة متعلقة بأقامة مقاصد الشريعة ، ومقتضي السياسة الشرعية في الصلاة وفي غيرها ، كما ان تعدد الجمع مضبوط

وضرورة مؤقتة تزول بزوال أسبابها^(١) . أما د. السنهوري فيعد من أوائل المعاصرين الذين تصلوا لقضية التعدد، فأشار إلى أنه طوال فترة الخلافة الراشدة استقر الاجماع علي مبدأ وحدة الخلافة ووحدة العالم الاسلامي - دار الاسلام - لكن نتيجة لتفتت الدولة الاسلامية بعد ذلك ، بدأ بعض الفقهاء يتحدثون عن امكان تعدد دول الخلافة وحكوماتها في ظروف معينة وأورد امثلة لبعض ما قالوه في ذلك وأكد أن فكرة الضرورة هي أساس رأي من قرر جواز تعدد الدول في دار الاسلام، وأن هذه الضرورة تخرج كل دولة من هذه الدول من نطاق الخلافة الصحيحة الراشدة، التي تستلزم في نظرة الوحدة ، لا التعدد^(٢) . ويقي للباحث تعليق علي هذه الاراء نجمله في الاتي:

١ - ان الاستشهاد بوجود سوابق تاريخية علي تعدد السلطة في عصر الخلافة الراشدة استشهاد مدحوض كما ذهب د. السنهوري ، ذلك أن اتساع الدولة في هذا العصر لم يكن علي حساب وحدة السلطة بل كانت لها قيادة مركزية بيد الخليفة وقيادات فرعية في الأقطار التي فتحها المسلمون، بحيث كان كل منها يقوم بدور الامير التابع المفوض في ادارة ناحيته من قبل الخليفة ، وقد ظلت للخليفة كلمته في التوجيه والنصح والرقابة والمحاسبة ، بل والعزل أن لزم الأمر لمن انابه ، ولم نسمع أن أيا من هؤلاء الأمراء استقل بامارته، ولم نقرأه ، وحتى لما حدثت الفتنة بين علي ومعاوية ظل الأخير في نزاعه حريصا علي التمسك بأنه نازع الخليفة بداية متأولا لرفضه موقفه من قتلة عثمان وليس من أجل الاستقلال بالشام واقتسام الامامة بينهما.

٢ - ان الفقهاء حين تحدثوا عن الاستثناء بالتعدد في دار الاسلام عدوا ذلك من ضرورات فقه الواقع، لكنهم جعلوه -علي ما رأينا- تعدد امارة لا تعدد خلافة أو امامة، حفاظا علي ما عليه رأيهم في أن الأصل هو وحدتها، رفضا للحالة الضرورية التي قادت اليه -أي التعدد- لكن أيا من هؤلاء الفقهاء لم يتصر لابقاء هذه الضرورة ، أو شجع علي تكريسها كواقع أبدي. ثم

بمخضوعه لولاية عامة هي ولاية الامامة العظمي ، ومن ثم فإن التعدد يتم تحت نظرها ووجودها وهي التي تقره وتقرره وليس ذلك حال تعدد السلطة لان اتقسام دار الاسلام إلى عدة دول يتفي معه في رأي الكثير من الفقهاء وجود الامامة العظمي التي تجمع هذه الوحدات علي صعيد سلطة واحدة في دار الاسلام الواحدة ، ثم ان التأييد أو الاستثناء - أي التعدد - الذي يرد على أصل صلاة الجمعة هو استثناء سرعان ما يرتفع وينتهي بانتهاء صلاة الجمعة ، أما التأييد والاستثناء الذي يرد علي أصل السلطة في دار الاسلام فغير محكوم سلفا بفترة معينة الي ان يرجع التعدد الي أصله وهو أيضا غير معلوم المدة ، واخيرا فان الولاية في تعدد الجمع تخص فريضة منصوبا عليها شرعا متعلقة بالمسلمين وحدهم ويتولاها من اناطت به السلطات الشرعية الامامة للصغري ، وبحال ممارستها للمسجد ، حين ان الولاية في تعدد السلطة أشمل من ذلك ، وتتعلق بالمسلمين وغيرهم ويتولاها أمير ربما في غيبة السلطة الشرعية، أو في وجودها ، وبحال ممارستها أعم من مكان الصلاة وهو المسجد لأنها مسؤولة عن إقامة الشرع داخله أي المسجد وخرجه .

(١) انظر : المرجع السابق ، ص ٥٨ .

(٢) انظر : د. السنهوري ، مرجع سابق ، ص ص ١٧٤-١٧٧ .

إنهم جعلوا التعدد مبنياً في هذه الحالة علي أن تكون كل سلطة في ناحيتها من دار الاسلام تستعلي فيها أحكام الشرع ومقاصده، وليست مطلقة من أية قيود.

٣ - لم يحدثنا الفقهاء الذين أباحوا التعدد - وفق شرائطه - عن طبيعة العلاقات بين السلطات المتعددة في دار الاسلام، الا من ناحية أنها علاقات امارات، وليست علاقات امامات، مما قد يستفاد منه انها تقلل علاقات داخلية - لا دولية - لانها كلها واقعة داخل دار الاسلام، وان تعددت دولها، واذا كانوا قد حدثونا عن انه لا يجوز لأية سلطة ادعاء انها الأحق منهم بأمامة المسلمين الا ان ثمة اسئلة لم نعتز لها علي اجابة، فهل يسلم بوجود حدود اقليمية بين هذه الوحدات الفرعية للدار الاسلام؟ أم تناح لكل مسلم حرية الحركة والتنقل في كل وحدة انطلاقاً من انتماء كل منها الي وحدة واحدة هي دار الاسلام، وأن الاستثناء لا يلغى الأصل في اعتبار كل بقعة من دار الاسلام بمثابة البيت والمنزل لكل للمسلمين؟ ثم ما هي طبيعة العلاقة بين هذه الوحدات الفرعية والعالم الخارجي؟ هل يكون تصرفها جماعياً أم فردياً أم يتعلق بالجماعية والفردية طبقاً للمصلحة العامة للمسلمين ككل؟ وما مدى التزامية ما ترمه كل وحدة من عقود أو معاهدات أو تحالفات مع دول غير اسلامية لبقية الوحدات الاسلامية؟ وماذا لو دخلت وحدة من وحدات دار الاسلام في علاقة قتالية، أيعد ذلك عدواناً علي بقية الوحدات عملاً بوحدة الأمة، وان تنوعت السلطات عليها، أم يلزم كل ثغر الدفاع عن ذاته؟

٤ - ان واقع التردّي والوهن العام في دار الاسلام - علي تنوع اقطارها يجب أن لا يكون محبطاً للآمال، أو جاعلاً للعودة الي وحدتها ووحدة السلطة عليها من قبيل الوهم المرفوض وجبنا لو برأت الأمة من علماء السوء الذين يكرسون فيها هذه المزعمة، واتصرت لبعض علمائها الذين حاولوا - ولا زالوا يحاولون - اخراجها من حالة الانكسار هذه بتقديم بدائل لما ينبغي ان تكون عليه العلاقة بين ابنائها ودولها، كعلاج مؤقت يرفع هذا التردّي من ناحية، ويأخذ يديه نحو الوصول الي الهدف السمي في الوحدة والجماعة^(١).

المطلب الرابع : الدفاع عن اقليم الدولة الاسلامية :

وهذه نقطة اخيرة يقتضي سياق الحديث عن الاختصاص الاقليمي التعرّيج نحوها غير أنه لن تكون هناك وقفة طويلة عندها، ذلك لأن اثارها وثيقة الصلة بالحديث عما سبق للباحث تناوله

(١) انظر بعض الاجتهادات في كيفية التعامل مع واقع الانقسام الحالي في دار الاسلام، والسبل الي الخروج منه في : مالك بن نبي، فكرة كومنولث اسلامي، ترجمة الطيب الشريف، المكتب العربي للنشر، سلسلة الثقافة الاسلامية، رقم ١٦، شعبان ١٣٧٩ هـ - فبراير ١٩٦٠، ص ٩؛ محمد رشيد رضا، الخلافة، ص ٨٤-٨٩؛ د. السنهوري، مرجع سابق، ص ٣٧٤-٣٠٥؛ محمد ابو زهرة، الوحدة الاسلامية، مرجع سابق، ص ٢٤٠-٢٤٣؛ د. محمد ضياء الدين لريس، الاسلام والخلافة في العصر الحديث، نقد كتاب الاسلام واحصول الحكم، القاهرة: دار التراث، ١٩٧٧، الخاتمة؛ د. منظور الدين أحمد، مرجع سابق، ص ٢٢٧-٢٤١.

بتفصيل أوسع في رسالته للدكتوراه عن "الأبعاد السياسية للأمن في الإسلام" لكن ثمة وقفة عامة هنا منعا للتكرار والاختلاط . وأول ما نسجله من خصائص هو أن الدفاع عن اقليم الدولة الإسلامية لا يثار فقط حال تعرضه لأي عدوان مسلح ، وإنما هو مرتبط دائما بأية محاولة للتعدي ، مهما كانت صورتها ما دامت تهدد أمنه وأمن المقيمين عليه مسلمين وغير مسلمين . وهو ثانيا دفاع مرتبط من جهة بمقام حراسة الدين وسياسة الدنيا به جوهر الشهود الإيماني للدولة الإسلامية ، ومن ثم فهو دفاع ينبغي أن يظل دائما في سبيل الله ، فإذا ما حاد عن حراسة الدين والدنيا فقد انحاز إلى سبيل آخر ليس من الله في شيء ومرتبطة من جهة أخرى بالواجب الكفاحي الجهادي الملقى على عاتق الفرد المسلم والجماعة المسلمة ، إن علي الكفاية ، أو علي العينية علي ما فصل الفقهاء . كذلك هو ثالثا دفاع لا يقف عند مجرد حماية النطاق الأرضي أو اليابس من اقليم الدولة الإسلامية وإنما يشمل كذلك النطاق المائي - نهري وبحري - وجوي ، وإذا كان فقهاء المسلمين القدامى لم يتعرضوا للنطاقين الآخرين ، فإن ذلك لا يمنع اللاحقين من الاجتهاد لتأصيل قواعد شرعية وأحكام فقهية لهما وكل ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب . ومقصود الدفاع عن اقليم الدولة وتحقيق أمنه في النهاية منوط بالدفاع عن مصالح المقيمين عليه مسلمين وغير مسلمين وحيثما حلت هذه المصالح برا أو بحرا أو جوا فقد وجب الدفاع عنها . ثم هو رابعا دفاع لا سبيل إلى النهوض به دون اعداد القوة اللازمة لانجازه "وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم وما تنفقوا من شيء في سبيل الله يوف اليكم وأنتم لا تظلمون" ^(١) ، غير أن الاعداد للقوة مباديء منها أن لا يكون تحصيلها علي حساب ما تدين به الدولة وتعتقله ، وأن يغلب علي الاعداد التوسط والتوازن وأن تتم متابعة الاعداد وتطويره باستمرار ، وأن يرتبط الاعداد بالتنظيم والتدبير ، وأن يكون في حدود الاستطاعة ^(٢) . ثم هو خامسا دفاع له جذوره الحضارية في أصول المسلمين التشريعية وخبراتهم في عصري النبوة والخلافة الراشدة ، وقد اوجد له المسلمون فيهما طرائق للدفاع عن اقليم الدولة ، ونظما ينبغي الاستفادة منها ، والتعرف علي المهام التي كانت تؤديها ، فقد عرف المسلمون الثغور ، والرباط ، والحراسة ، والمسالخ ، والتخوم ، والعواصم ، والطوالع ، وغيرها ووظفوها في الدفاع والمهجوم وفق عقيدة جهادية موحية بها ^(٣) . ثم هو سادسا دفاع يقع علي عاتق المسلمين في المقام الأول ، يؤدونه عن أنفسهم وعن أهل الذمة بينهم ، ما داموا يؤدون ما عليهم قبل المسلمين ، ذلك ان الجزية كما سبق القول بدل الدفاع عنهم ، وأنه لو عجز المسلمون عن الدفاع عنهم حل لهم الاعفاء من دفع الجزية ، وردھا كما فعل ابو عبيدة بن الجراح كما سبق التفصيل في موقع سابق ، ومن جهة أخرى فإذا ما شارك غير المسلمين ممن لهم جنسية دار

(١) سورة الانفال / الآية رقم ٦٠ .

(٢) انظر : مصطفى منجود، الاعداد السياسية للأمن في الإسلام، مرجع سابق، ص ٣٠٨-٣١٢ .

(٣) انظر البحث القيم للدكتور عز الدين فودة ، في النظرية العامة للحدود، مرجع سابق، ص ٢٨-٣٥ .

الاسلام في الدفاع فقد يسقط عنهم واجب الجزية كما ذهب بعض المعاصرين^(١). ثم هو اخيرا دفاع لا يتوقف علي خطر طاريء أو عدوان مؤقت ، قلر توقعه علي حذر دائم، واستعداد أبدي لأخذ زمام المبادرة في رد العدوان ، غير أن دوامه واستمراره يجب ان يوظفا في اطار المهام الأخرى للواجب الجهادي وبحيث لا يحتزل هذا الواجب في نطاق هذا الدفاع فقط حتي لا يفرغ الجهاد من مضمونه وتوجهاته.

(١) انظر : د. محمد سليم العوا ، في انظام السياسي ، مرجع سابق ، ص ص ٢٥٥-٢٦٤ .

خاتمة وتتمه

لعله قد تبين لنا من خلال الصفحات السابقة أن كثيرا من القضايا التي تكشف البحث في مفهوم الدولة عامة ، تنسحب بشكل أو آخر على البحث في مفهوم الدولة الإسلامية بصفة خاصة ، وإن اختلف مضمون هذه القضايا ومحتواها أحيانا ، ولذلك إن دل على شيء فإن مما يدل عليه أن المعاناة في التعامل مع المفاهيم السياسية تكاد تكون قاسما مشتركا بين الباحثين ، رغم اختلاف الحقول المعرفية والأطر الحضارية التي يرون هذه المفاهيم من خلالها ، ومن ثم فإن الباحث عن أى مفهوم من هذه المفاهيم لا يملك عصا سحرية سرعان ما يكشف بها عن غموضه وتعقيد ، ويحيله الى حيث يسر المعنى ووضوحه ، والالمام بكل أبعاده ، وإنما يكفيه المحاولة الجادة ، حتى إذا ما جاء باحث آخر بعلمه لبحث في نفس المفهوم - وإن اختلفت زاوية البحث ومناهجه - وجد سابقة تقلمه ، فيبدأ منها دون البدء من فراغ ، وهكذا بتكامل جهود الباحثين تتكامل الصورة العامة للمفهوم ، وتتراكم المعرفة حوله ، ورغم ذلك فإن بعض المفاهيم قد يستعصى على وجود مثل هذا التراكم ، أما لطبيعتها الشائكة ، أو لقلّة اهتمام الباحثين بها ، أو لاهتمامهم ببعض الجوانب فيها دون بعضها الآخر ، وأحد أهم مفاتيح أسباب عدم وجود تراكم معرفي حول مفهوم الدولة الإسلامية كوحدة للعلاقات الخارجية في الإسلام أن بعض الباحثين ركزوا في كثير من اجتهاداتهم على الأبعاد السياسية الداخلية لها - مثل معناها كظاهرة سياسية ، ونظام الحكم فيها ، وسلطاتها الثلاث ، وقيادتها ، وأساس نشأتها ، واركائها ، وغير ذلك مما يدور حول ما يعمل داخلها - بصورة تكاد تغطي على اجتهاداتهم في أبعاد حركتها الخارجية - مثل معناها كوحدة أساسية في هذه الحركة ، وشخصيتها بين الوحدات الأخرى ، وواجباتها الحضارية ، والقيم الضابطة لعلاقاتها الخارجية ، وأسس وجودها ، وصناعة القرار السياسى فيها - مما يترتب عليه غمط من الاختلال في رؤية الدولة وتحليلها .

من هنا كانت دراستنا هذه محاولة لسد بعض النقص فيما كتب عن أبعاد حركة الدولة الإسلامية الخارجية في علاقاتها بغيرها من الدول ، وذلك بالبحث عما في الأصول للنزلة - قرآنا وسنة - من حديث حول الأبعاد ، وعما في الخبرة السياسية الانموذج - فى عصرى النبوة والخلافة الراشدة - من خير عنها ، وقد ركزت الدراسة فى محاولتها التوصل للموضوع على أربع مسائل ، مسألة المفهوم ، وما ينتج تحته من معانى ، وما يتضمنه من عناصر ، وما يحويه من دلالات سياسية ، ومسألة الحركة الخارجية للدولة الإسلامية فى أسس وجودها ومبادئها وملاحمها العامة ، ومسألة أبعاد هذه الحركة فى تطوراتها الأربعة منذ عصر النبوة وانتهاء بآخر الخلفاء الراشدين ، ومسألة اختصاصات الدولة الإسلامية فى علاقاتها الخارجية ، سواء فى بعدها العقيدى ، أو فى مجال ممارسة السلطة ، أو فى بعدها البشرى ، وأخيرا فى بعدها الاقليمى .

وقد سعت الدراسة فى معالجة هذه المسائل الأربع الى اختبار مصداقية المقولات الثلاثة التى أسست عليها ، وتبين من خلال منهج الاختبار - وهو فى حقيقته منهج الدراسة - ومن ناحية

أولى أن القرآن والسنة والخبرة الإسلامية - التي توقفنا عندها - يتكاملان - كمصدرين للتأصيل - فى بلورة صياغة اسلامية لمفهوم الدولة - وان تعددت الرؤى الاجتهادية حوله - له مغزاه وعناصره ودلالاته ، التي تنأى بتعريف المفهوم عن ان يكون مرادفا للأركان الثلاثة للدولة - السلطة ، والشعب ، والاقليم - كما درج الفقه الإسلامى المعاصر فى كثير من اتجاهاته ، وتأنى الا أن تكون الدولة تعبيراً عن ظاهرة نظامية حضارية لها أسس وعليها تبعات ، وهى تصوغ حركتها بقطع النظر عن وجهة هذه الحركة ومضمونها .

كذلك تين من ناحية ثانية أن الدولة الإسلامية لا تنهض فى حركتها من فراغ حال توجهها الى العالم الخارجى ووحلاته المختلفة من الدول ، وانما تحلونها قيم وواجبات ، مدارها تحقيق الاستعلاء الايماني - غير العنصرى - بحراسة ما تدين به وما تعتقله ، وسياسة دنيا تعاملاتها - داخلية وخارجية - به ، وذلك مناط اسلاميتها ، والحكم على فاعلية انجازها من بواره ، بل هو الفارق الجوهرى بين الدولة الإسلامية التي تنتمى إلى الإسلام انتماء حقيقة وجوهر ، ولو كان أقل أهلها مسلمين ، فاذا بشهودها على العالمين - أخذ وعطاء - لب رسالتها الحضارية فى الحياة على نحو ما سبق تفصيله عن مفهوم الشهود فى تعريفنا للدولة الإسلامية ، انطلاقاً من قوله تعالى ﴿ وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا ﴾ (البقرة / الآية رقم ١٤٣) ، وقوله تعالى ﴿ وما جعل عليكم فى الدين من حرج ملة أبيكم ابراهيم هو سماكم المسلمين من قبل وفى هذا ليكون الرسول شهيدا عليكم وتكونوا شهداء على الناس فأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واعتصموا بالله هو مولاكم فنعم المولى ونعم النصير ﴾ (الحج / الآية رقم ٧٨) ، والدولة المسلمة التي تنسب إلى الإسلام انتساب اسم ومظهر ، دون أن تأبه أو تحفل بالمنوط بها من مسئوليات قبل العالمين ، وان كانت اكثرية أهلها مسلمين ، فإذا بها تسعى فى خبط عشواء ، ليس من ورائه الا الوهن والاستضعاف وفقدان الشهود الايماني .

كما تين من خلال منهج اختبار المقولات من ناحية ثالثة أن الدولة الإسلامية تتفوق فى اختصاصاتها على غيرها من الدول باستعلاء اختصاصها العقيدى على ما عداه من اختصاصات أخرى ، وبضرورة أن تكون الأخيرة مندرجة فيه وامتداد لتحقيق غاياته ومقاصده ، بل انه فى كل اختصاص - غير الاختصاص العقيدى بالطبع - يفرض المنهج الشرعى ضوابطه وأحكامه ، فاختصاص ممارسة السلطة فى الدولة الإسلامية منوط به الحفاظ على شرعية الترشيح لها ، وشرعية اسنادها ، وشرعية انجازها ، وفق هذا المنهج ، والاختصاص البشرى ملزم كذلك بمراعاة أحكام الإسلام - حقوقا وواجبات - فى التعامل مع رعايا الدولة ، مسلميهم وغير مسلميهم ، من جهة ومع الاجانب المستأمنين من جهة أخرى ، كما أن الاختصاص الاقليمى موكل اليه حفظ سيادة هذه الاحكام على النطاق المكانى الذى يحتوى هؤلاء الرعايا وأولئك الأجانب ، وممارسة الدولة عليه سلطانها الشرعى ، وتنطلق من خلاله لممارسة الدعوة والجهاد فى سبيلها ، بعد أن تكون قد أمنت نواحيه وثغوره من محاولات العدوان والاختراق .

فالدولة الإسلامية - بناء على ما سبق - دولة لها تميزها واستقلالها ، ان فى أسس وجودها ، أو فى بنائها ، أو فى حركتها الداخلية والخارجية ، وتظل كذلك ما حفظت سنن الله فى ابقاء أسس الوجود وعوامل البناء ، وطاقات الحركة ، غير أن ذلك لا يعنى أن يكون الابقاء مرادفاً للتمسك بالجمود والسكون والحفاظ عليهما .

ان التمسك بالجمود أو السكون والحفاظ عليها فى الحركة داخليا أو خارجيا، مهما شهدت الدولة من تطورات ، أو واكبها من تغيرات ، أو طرأ عليها من وقائع وأحداث ، هو الاتحار بعينه ان جاز على الدول كما هو جائز على الأفراد والجماعات ، ذلك أن الدولة بهذا السلوك إنما تكون قد اصطلمت ببعض السنن الالهية التى تربط استمرار التمكين فى الأرض ، والشهود على الأمم والدول بعمليات التجديد والتغير وتطهير الذات ، والقدرة على تدبير امكانات التدافع والدفع للمستجد من المحن والزمات ، وحفظ السنن ليس من الخمود فى شىء ، ذلك أن مفهوم الحفظ هنا يستغرق من العمليات ماينحاز هذا المرض ، لأن من أوليات الحفظ الوعى والبصيرة بمادة الحفظ ، وزمانه ، ومكانه ، وأدواته ، وتحدياته ، والوعى والبصيرة كفعلين حضاريين لاينهض لهما كيان مع السكون والخمود ، لأن الفعل الحضارى فى كل منهما حركة متجددة ، ونشاط متلفق ، وحضور دائم ، وقوة دفع لاتوقف فيها ولاتراجع ، فالوعى ينفى الغفلة أو التغافل عن فهم السنن والعلم بها ، والبصيرة تنفى العمى أو التعامى عن متطلبات الفهم والعلم .

ومن ناحية أخرى فان التفلت والجنوح ، والاصرار عليهما ، مهما كان للدولة من ثوابت لاثميد عنها ، ومرتكزات لا بد من الارتكاز اليها ، وأصول لا يستعاض عنها ، هو التفريط بعينه ، سواء وقع فى الحركة بوعى أو ببلونه ، والتفريط فى الثوابت والمرتكزات والأصول بالنسبة للدولة الاسلامية مقدمة للتفريط فى اسلاميتها ، ومن ثم للدخول فى سنن الله القاضية باذهاب تمكنها الحضارى وشهودها الايمانى الى حيث تلالول الأيام فى تعاملاتها وعلاقاتها بينها وبين غيرها ، فتكون الدائرة عليها ، جزاء وفاقا ، رغم ماقد تظهره من اسلام فى الاسم والمظهر .

ان سقوط الدولة فى أكثر من بقعة من ديار المسلمين بين هذين الداعين الآن وانجذابهما الى هذا مرة ، والى الآخر مرة أخرى ، ومن ثم وقوعها فى أى منهما بشكل مدخلا مهما فى تفسير كثير من العلل والمراض التى لازالت تفتك بجسدها ، الأمر الذى قادها الى الشيخوخة المبكرة ، والوهن المستمر ، والهزيمة المتكررة ، والمظاهر كثيرة فى كل الاختصاصات .

ففى الاختصاص العقيدى تأرجحت هوية الدولة بين مذاهب وأيديولوجيات وتعرضت لتجارب فى ذلك كثيرة ، وماورثت من ذلك الا التخبط فى الولاء ، والتردد فى الانتماء ، قابله فى اتجاه مغاير اصرار على البعد عن حقائق العصر ، والتغافل عما يفرضه من تجديد فى هذه الهوية يكفل لها الحيوية والفاعلية وعدم السقوط .

وفى اختصاص ممارسة السلطة هناك ظاهرتان غالبتان على هذه الممارسة، ظاهرة عدم الاستقرار، خاصة بفعل أشكال العنف والعنف المضاد، ما بين انقلابات عسكرية وانقلابات عسكرية مضادة، وحروب أهلية وماشاكلها، وظاهرة أبدية الاستحواذ على السلطة وتملكها من قبل أسر وعائلات وقبائل، تفشت -ولازالت- فى خلع الشرعية على هذا التملك بالدين تارة وبغيره تارة أخرى.

وأزمات الدول ينبغي أن يفهم أنها تأتي من هذا المدخل، والإسلام ينظر إليها على أنها فى حقيقتها مجرد ابتلاءات سماوية متعددة، وتتفاوت فى شدتها وخطورها تبعاً لتفاوت الدول فى التفريط فى سنن الله فى نهوضها، ومكائنها فى حركة الحياة والكون، ولذلك حرص الإسلام على أن تكون الصياغة الإسلامية للدولة كوحدة للعلاقات الخارجية مستوعبة للابتلاءات، ومسلمة بها، وواضحة - من ثم - قواعد للتعامل معها بالقدر الذى يقوض ما قد يحدثه من صراعات داخلية وخارجية، وذلك يتوقف على القدرة الاجتهادية للقائمين بالصياغة، ومدى توفيقهم فى ذلك.

وأفة الصياغات المعاصرة - إسلامية وغير إسلامية - لمفهوم الدولة فى أبعادها الداخلية والخارجية، أن جانباً مهماً منها لم يستطع أن يقلل الدول من عثارها وكبواتها، فى كثير من بقاع العالم، رغم تفاقم العثار والكبوات، ولذلك بدأت تظهر الكتابات التى تتحدث عن أزمة الدولة المعاصرة، التى هى فى ذاتها مجموعة من الأزمات المتداخلة الأبعاد، سواء ما كان منها ينبع من داخل الدولة ذاتها، أو ما كان يصدر إليها من خارجها، فمن داخلها هناك حديث عن أزمة انقسامها وربما تحللها، وأزمة عنفها وارهابها، وأزمة اغترابها، وأزمة المشاركة فيها، وأزمة هويتها، وأزمة تكاملها، وأزمة هيتها، وأزمة الفساد فيها، وأزمة ترهلها، وأزمة الانمحاء - بأبعاده كلها - فيها، الى آخره من أزمات داخلية، ومن خارج الدولة هناك حديث آخر عن أزمة التبعية، وأزمة الارهاب، وأزمة التدخل فى الشئون الداخلية، وأزمة اختراق الأمن، وأزمة الغذاء، وأزمة الهيمنة على مقدراتها وثرواتها، وأزمة الازدواجية فى التعامل الخارجى معها، وأزمة العدالة فى نظام دولى تستبد فيه القوة وأزمة نقل التقنية الحديثة، وغير ذلك من أزمات تلقى بظلال كثيفة وسلبية على الأوضاع الداخلية فى الدولة المعاصرة، وأن كان نصيب الدولة فى العالم الثالث منها كبيراً.

وبعض هذه الأزمات قديم وبعضها الآخر مستحدث، وقد ساعد غموض التطور المعاصر فى العلاقات الخارجية الذى لم تتكامل بعد ملامح النظام الدولى الذى تعمل فيه، على تكريس هذه الازمات، بل وابتلاع الجديد منها، رغم ما تدعيه القوة العظمى - الأمريكية - التى انفردت بقيادة هذا التطور من استعلاء نظام - هو وهم فى رأينا، كما سبق القول - عالمى جديد، ينبثق من وهم آخر هو الشرعية الدولية، حيث البشرى والدعوة إلى إعادة الهبة للمنظمة الدولية التى يتمتع بعضويتها كثير من دول العالم، وتأکید الاعتبار للأعراف والمواثيق الدولية، واحترام

حقوق الانسان ، والعدل فى التعامل بين الدول ، واحترام سيادتها واستقلالها ، ودفع المعتدى منها والظالم ، والأخذ على يديه بالقوة ان لزم الأمر ، وغير ذلك مما يروج له من دعاوى ، كشف واقع الممارسة فى بعض الأزمات الدولية المعاصرة عن ريف كثير منها ، واضطراب معايير العمل بها ، وازدواجها .

ولقد أصاب بعض بلدان العالم الإسلامى من تداعيات ذلك الكثير والكثير ، بل ان من هذا البعض بلدانا لازالت تجتر من سوئيات هذا الهمم العالمى الجديد ومساوئه ، وقد ذكر فى المقدمة المنهاجية بعض من ذلك ، حال الحديث عن الاعتبارات التى تجعل من تجديد فقه الدولة الإسلامية ضرورة حضارية ، غير أن منطق الواقع ومعطياته فى هذه البلدان وغيرها يؤكد أن ما تجتره من الهمم العالمى الجديد لا يقف وحده مصدرا لما تعاني منه - حتى لا تعلق كل الانتكاسات على شماعتها - وإنما ينتظم معه فى سلك المعاناة بعض التحديات الحضارية الأخرى نذكر منها قضايا التعددية السياسية ، وشرعية وجود الأحزاب السياسية ، وانتهاء واقع التقسيم الفقهى للدول بين دار السلم ودار الحرب ودار العهد ، وصعوبة تحديد دار الحرب ودار العهد حاليا ، والتأزم فى العلاقات بين بلدان أئالم الإسلامى وتكييفها الشرعى ، وغلبة طابع الدولة القومية على هذه البلدان ، وموقع غير المتمين دينيا - اللادينيين - بين رعاياها ، وحدود الاستمرار فى تقسيم هؤلاء الرعايا بين مسلم ومستأمن وذمى ، والجزية ومحلها الآن وشرعية اسقاطها من عدمه فى ضوء وهن الدولة العام فى العالم الإسلامى ، وتوقف الجهاد كوظيفة أو واجب حضارى للدولة وتليسه بالارهاب والعنف ، وتوقف بعض مكاسبه التى تعد - فى نظر الأصول المنزلة وآراء الفقهاء - بعض مصادر تمويل ميزانية الدولة ، لما فيه من غنائم ، وفيئ ، وأنفال ، وغير ذلك ، والموقف من التنظيمات الدولية - الاقليمية والعالمية - وتلوث البيئة ، والزيادة السكانية ، وغير ذلك من التحديات كثير .

وهكذا هناك أكثر من وجه للأزمة فى الدولة الإسلامية المعاصرة ، وهنا يستبج التساؤل عن أسباب الخلل بين التصور الذى عرض على مدار الصفحات السابقة ، والواقع الذى هذه بعض مثالبه ، وكذا التساؤل عن المخرج لسد الفجوة وتشارك الخلل ، والاجابة أكبر من أن يتصدى لها فرد ، وتحتاج مقاما آخر ، يتاح فيه تقليب أطراف المسألة وصولا لأنسب تشخيص للأزمة قبل الشروع فى تقديم الوصفة العلاجية المناسبة ، وما يمكن قوله هنا هو أن تحرير المسألة وتحقيقها يحتاجان أكثر من وقفة منهاجية قبل التصدى للاجابة عن أى من التساولين .

الوقفة الأولى تقتضى تبج الخبرة السياسية لرصد مسارات التأزم ، ومحاولات تجاوزه وليس الاكتفاء بالصورة الراهنة له ، ذلك أن الافتئات على الماضى والقفز على أحداثه فى الاجابة قفز على الطبيعة الحضارية للدولة فى عالمنا العربى والإسلامى من حيث ينزعها من غير سياقها ، ويستأصلها من جذورها الراسخة .

والوقفة الثانية أن نبحث في مصادر التأزم الداخلية والخارجية على قدم المساواة ، دون تفريط أو إفراط في هذه أو تلك ، فلا عقلية التأمر التي ترجع الشرور كلها الى المصادر الخارجية وحدها تكفى في هذا السيل ، ولا عقلية الوهن التي تنصر للمصادر الداخلية وحدها تكفى أيضا ، قد تعلق المصادر في احدى الوجهتين ، لكنها لاتغنى عن المصادر في الوجهة الأخرى ، وإذا كان لزاما الاختيار للبدء في البحث عن مصادر الخلل في اختصاصات الدولة الاسلامية المعاصرة بين الداخلى والخارجى ، فلنبدا بالذات أولا "أولما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم أنى هذا قل هو من عند أنفسكم" (آل عمران م الآية الخامسة والستون بعد المائة) .

والوقفة الثالثة أن نعود الى الأصول عودة واعية لنقيس الخلل من خلالها ، ولتصويب المعوج في دائرتها ، والعودة الواعية لاتكون الا بعقلية اجتهادية ، ومثل هذه العقلية فى ظروف عالمنا الاسلامى أقوى من أن يدعيها عالم واحد أو قلة ، انها عملية تحتاج حشد الامكانيات البشرية والتقنية والبحثية التي تأتى بها على خير وجه وأحسنه .

والوقفة الرابعة أن يتكاتف الجميع فى ازالة الغمة ورفع التداعى ، سواء ممن هم داخل السلطة وفى مواقعها ، أو ممن هم خارجها ، ان التأزم المفتعل بين السلاطين والعلماء ان جاز فى عصور غابرة لم يعد ثمة ما يميزه الآن ، لأن الأمر يحتاج مصارحة ومصالحة وتعاون ، بدل اللطافة والتناظر والصدام ، وما لم تصحح أوضاع العلاقة بين الفريقين وتؤسس على التزام متبادل ، ومنهج يحترم اليه حال الاختلاف ، فكل الجهود ستضيع سدى .

والوقفة الخامسة أن تترامن محاولات إيقاف الخلل بشتى السبل مع محاولات البحث العلمى فى جنوره وكيفية رأب الصدع الناتج عنه ، إن الانتظار لما بعد صياغة الحلول هو ارتكان لا عمل له ، وتواكل قد يذهب بالبقية الباقية من أمل فى تجاوز المحنة ، حتى اذا ماصيغت الحلول اذا بها تفاجأ بترد أكبر ، وخرق أوسع لارتق له ، ولافرصة للبرء منه .

والوقفة الأخيرة هي الحذر من الارتكان الى أحادية التفسير لظواهر الخلل فى الاختصاصات ، ومن ثم الارتكان الى احادية المخرج ، فلا طيعة التأزم قبله ، ولا الواقعية فى التصدى له قبله ، ولا تداعياته عقب حقب زمنية متباعدة قبله ، فضلا على أن طبيعته كظاهرة متعددة الأبعاد والأسباب والمظاهر متأية على هذه الأحادية ، وبقدر التحذير من أحادية التفسير ينبغى التحذير من الإفراط فى تعدد أسبابه ومخارجه ، إن التوسط بين الأمرين لا يكون إلا بمعرفة مسبقة بضوابط المطلوب بدقة على المستويين ، وبالمداخل المفترض توظيفها فى كليهما ، بقطع النظر عما تحويه هذه المداخل من مضامين سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية ، أو جغرافية أو أمنية أو ماعداها .

فهل تستطيع الدولة فى بلدان العالم الإسلامى أن تتجاوز أزماتها ، وتستجيب بفعالية لتحدياتها ؟ أم أريد لها أن تظل مشدودة بين الأزمات تارة ، وبين التحديات تارة أخرى ، بصرف النظر عن التسبب فى هذه وتلك من داخلها أو خارجها ؟ لقد سبق القول فى المقدمة

المنهاجية إن الأمر يحتاج إعادة النظر فى فقه الدولة الإسلامية على مستوى بناء أصولها وقواعدها ، وأن المسؤولية بناء أصولها وقواعدها ، وأن المسؤولية فى ذلك ينبغى أن يتصدى لها فقه جماعى وليس فرديا ، وما نحن نختتم بأن الأمر يحتاج أيضا إعادة النظر فى فقه الدولة الإسلامية على مستوى الوقائع والممارسات ، بفقه جماعى كذلك ، فهل يستطيع علماء المسلمين وفقاؤهم أن يكونوا أهلا لهذا الاجتهاد الجماعى ، ليحافظوا على مسيرة النهوض الحضارى لأمة الإسلام ، كما فعل أسلافهم من قبل ؟ وهل هم مستعدون أصلا لأن يكونوا جنودا يتصلون لهذه المهمة مهما كان حجم التضحيات ؟ أم أن ثمة موقفا آخر يمكن أن يصدر عنهم ؟

والاجابة ليست من السهولة بمكان ، ولكن تطورات الايام ، وتعاقب السنين ، كفيلة بالكشف عنها ، دون ملل أو مواربة ، مهما كان محتواها وإن كان ثمة أمل فى أن يخرج من رحم الأيام والسنين جيل من العلماء يدفع عن أمته ويدافع عنها لتظل بحق خير أمة أخرجت للناس ، ولتجسد فيها حقيقة الأمة الوسط ..

والله من وراء القصد وعلى الله قصد السبيل .

قائمة المراجع

أولاً : المراجع العربية :

- ١ - الآمدى ، الاحكام فى أصول الأحكام ، (القاهرة : دار الحديث ، د. ت) .
- ٢ - ابراهيم أنيس ، المعجم الوسيط ، (القاهرة : دار المعارف ، ط ٢ ، ١٩٨٠) .
- ٣ - ابن أبى الريع ، سلوك المالك فى تدبير الممالك ، تحقيق حامد ربيع ، (القاهرة : دار الشعب ، ١٩٨٠) .
- ٤ - ابن الاثير ، الكامل فى التاريخ ، تحقيق أبو الفدا عبد الله القاضى ، (بيروت : دار الكتب العلمية ، ط ١ ، ١٩٨٧) .
- ٥ - ابن الاثير ، النهاية فى غريب الحديث والأثر ، (القاهرة : المطبعة الخيرية ، ١٣١٨ هـ) .
- ٦ - ابن الأزرقي ، بدائع السلك فى طبائع الملك ، تحقيق على سامى النشار ، (العراق : منشورات وزارة الاعلام ، سلسلة كتاب التراث ، رقم ٤٥ ، ١٩٧٧) .
- ٧ - أحمد الحصرى ، الدولة وسياسة الحكم فى الفقه الإسلامى ، (القاهرة : مكتبة الكليات الأزهرية ، ١٩٨٥) .
- ٨ - أحمد حمد ، الجانب السياسى فى حياة الرسول ، (الكويت : دار القلم ، ط ٢ ، ١٩٨٢) .
- ٩ - أحمد حمد ، فقه الجنسيات - دراسة مقارنة فى الشريعة والقانون ، (طنطا - دار الكتب الجامعية ، ١٤٠٧ هـ) .
- ١٠ - أحمد الرشيدى ، حلود مصر الدولية ، (القاهرة ، جامعة القاهرة - كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، مركز البحوث والدراسات السياسية ، ١٩٩٣) .
- ١١ - أحمد زكى صفوت ، جمهرة خطب العرب ، (القاهرة : مكتبة الحلبي ، ١٩٦٢) .
- ١٢ - أحمد زكى صفوت ، جمهرة رسائل العرب ، (القاهرة : مكتبة الحلبي ، ط ٢ ، ١٩٧١) .
- ١٣ - أحمد سرحان ، قانون العلاقات الدولية ، (بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ط ١ ، ١٩٩٠) .
- ١٤ - أحمد فؤاد عبد الباقي ، المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الكريم ، (بيروت : مؤسسة جمال للطباعة ، د. ت) .
- ١٥ - أحمد محمد شاكر ، الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث للحافظ ابن كثير ، (القاهرة : دار التراث ، ط ٢ ، ١٩٧٩) .

- ١٦ - أحمد محمد كنعان ، أزمتا الحضارية فى ضوء سنة الله فى الخلق ، (اللوحة : رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية ، كتاب الامة ، رقم ٢٦ ، أغسطس ١٩٩٠) .
- ١٧ - أحمد مصطفى المراغى ، تفسير المراغى ، (القاهرة : مكتبة الحلبي ، ط ٥ ، ١٩٧٤) .
- ١٨ - أحمد يوسف أحمد ، الصراعات العربية - العربية (١٩٤٥ - ١٩٨١) : دراسة استطلاعية (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٨) .
- ١٩ - إسماعيل الفاروقى ، الإسلام فى القرن المقبل (القاهرة : مجلة المسلم المعاصر ، العدد ٣٨ ، فبراير - أبريل ١٩٨٤) .
- ٢٠ - الأصفهاني ، المفردات فى غريب القرآن ، (بيروت : دار المعرفة ، د. ت) .
- ٢١ - الأصفهاني ، تفصيل النشأتين وتحقيق السعادتين ، (القاهرة : المكتب الفنى للنشر ، سلسلة الثقافة الإسلامية ، رقم ٢٨ ، ١٩٦١) .
- ٢٢ - الأصفهاني ، النريعة فى مكارم الشريعة ، تحقيق أبو اليزيد العجمي (القاهرة : دار الصحوة ، ط ١ ، ١٩٨٥) .
- ٢٣ - أكرم ضياء العمرى ، التراث والمعاصرة ، (اللوحة : رئاسة المحاكم الشرعية ، سلسلة كتاب الامة ، رقم ١٠ ، ط ١ ، ١٤٠٥ هـ) .
- ٢٤ - الألوسى ، روح المعاني فى تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ، (القاهرة : مكتبة دار التراث ، د. ت) .
- ٢٥ - السيد يسن ، الوعي القومى المعاصر : أزمة الثقافة السياسية العربية ، (القاهرة : مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالاهرام ، ١٩٩١) .
- ٢٦ - أمية حسن أبو السعود ، دور المعارضة الدينية فى السياسة الإيرانية ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، (جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٨٧) .
- ٢٧ - الباقلانى ، إعجاز القرآن (القاهرة : مكتبة الحلبي ، ط ١ ، ١٩٧٨) .
- ٢٨ - برنامج الأمم المتحدة للبيئة ، حاجات الانسان الأساسية فى الوطن العربى ، ترجمة عبد السلام رضوان ، (الكويت : سلسلة عالم المعرفة ، رقم ١٥٠ ، يونيو ١٩٩٠) .
- ٢٩ - بطرس بطرس غالى ، محمود خيرى عيسى ، المدخل فى علم السياسة ، (القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ، ط ٥ ، ١٩٧٦) .
- ٣٠ - البغلادى ، الفرق بين الفرق ، تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد ، (القاهرة : مكتبة محمد على صبيح ، د. ت) .

- ٣١ - أبوبكر باقادر ، الامة المسلمة وحقوق الإنسان ، (المسلم المعاصر ، العدد الثلاثون ، ابريل - يونيو ، ١٩٨٢) .
- ٣٢ - أبوبكر العربى ، العواصم من القواصم ، تحقيق محب الدين الخطيب ، (القاهرة : المطبعة السلفية ، ط ٥ ، ١٩٧٩) .
- ٣٣ - الیهقی ، مختصر شعب الايمان ، صححه زكريا على يوسف ، (القاهرة : مكتبة التنبى ، د.ت) .
- ٣٤ - الترمذی ، سنن الترمذی ، تحقيق محمد أحمد شاكر ، (القاهرة : مكتبة الحلبي ، ط ١ ، ١٣٥٦هـ) .
- ٣٥ - توفيق الشاوى ، فقه الشورى والاستشارة ، (المنصورة : دار الوفاء للطباعة ، ط ١ ، ١٩٩٢) .
- ٣٦ - توفيق يوسف ، الدولة الإسلامية ، (القاهرة : مجلة التوحيد ، العدد ١٧ ، يونيو ١٩٨٤) .
- ٣٧ - ابن تيمية ، الايمان ، (القاهرة ، مكتبة الايمان ، ط ٣ ، ١٣٩٩هـ) .
- ٣٨ - ابن تيمية ، دقائق التفسير ، جمع وتقديم محمد سيد الجليند ، سلسلة التراث السلفى (دمشق : مؤسسة علوم القرآن ، ط ٢ ، ١٩٨٤) .
- ٣٩ - ابن تيمية ، السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية ، تحقيق محمد إبراهيم البنا ، محمد أحمد عاشور ، (القاهرة : دار الشعب ، ١٩٧١) .
- ٤٠ - ابن تيمية ، العبودية ، (القاهرة : المطبعة السلفية ، ط ٣ ، ١٣٩٨هـ) .
- ٤١ - ابن تيمية ، الفتاوى ، جمع عبد الرحمن بن محمد النجدى ، (مكة : الرئاسة العامة لشؤون الحرمين ، د.ت) .
- ٤٢ - ابن جماعة ، تحرير الأحكام فى تدبير أهل الإسلام ، تحقيق فؤاد عبد المنعم ، (قطر : رئاسة المحاكم الشرعية ، ط ٢ ، ١٩٨٧) .
- ٤٣ - جمال الدين عطية ، الاستفادة من مناهج العلوم الشرعية فى العلوم الانسانية ، محاضرة نشرها المعهد العالمى للفكر الإسلامى ، ألفت فى سيمينار وزارة التربية ، قطر ، (١٩٨٨) .
- ٤٤ - جمال الدين عطية ، علم أصول الفقه والعلوم الاجتماعية ، محاضرة نشرها المعهد العالمى للفكر الإسلامى ، (ألفت فى كلية الشريعة ، جامعة قطر ، ١٩٨٨) .

- ٤٥ - جمال الدين عطية ، ماذا نقبل وماذا نرفض من النظم الحديثة (القاهرة : مجلة المسلم المعاصر ، العدد ٢٥ ، يناير - مارس ١٩٨١) .
- ٤٦ - جمال الدين محمود ، قضية العودة إلى الإسلام في الدولة والمجتمع ، (القاهرة : دار النهضة العربية ، ١٩٧٦) .
- ٤٧ - الجويني ، غياث الأمم في التياث الظلم ، تحقيق مصطفى حلمي ، فؤاد عبد المنعم ، (الاسكندرية : دار الدعوة ، ١٩٧٩) .
- ٤٨ - الحاكم النيسابوري ، المداخل إلى كتاب الاكليل ، تحقيق فؤاد عبد المنعم أحمد ، (الاسكندرية : دار الدعوة ، ١٩٨٣) .
- ٤٩ - الحاكم النيسابوري ، المستدرک علی الصحیحین فی الحديث ، (وبهامشه تخصيص المستدرک) للإمام الذهبي ، (بيروت : دار الفكر ، ١٩٧٨) .
- ٥٠ - حامد ربيع ، الإسلام والقوى الدولية ، (القاهرة : دار الموقف العربي ، ط ١ ، ١٩٨١) .
- ٥١ - حامد ربيع ، تطور الفكر السياسي وعملية بناء الدولة العصرية ، محاضرات غير منشورة ، (جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد ، ١٩٧٩ - ١٩٨٠) .
- ٥٢ - حامد ربيع ، نظرية القيم السياسية ، محاضرات غير منشورة ، (القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٨١) .
- ٥٣ - حامد سلطان ، أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية ، (القاهرة : دار النهضة العربية ، ١٩٧٠) .
- ٥٤ - حامد عبد الماجد ، الوظيفة العقدية للدولة الإسلامية ، (القاهرة : دار التوزيع والنشر الإسلامية ، ط ١ ، ١٩٩٣) .
- ٥٥ - الحبيب الجناحي ، الثقافة العربية المعاصرة ومصير الوطن العربي ، (المستقبل العربي ، السنة الثانية ، العدد العاشر ، نوفمبر ١٩٨٩) .
- ٥٦ - ابن حجر العسقلاني ، فتح الباري بشرح صحيح البخاري ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، (القاهرة : دار الريان للتراث ، ط ٢ ، ١٩٨٨) .
- ٥٧ - ابن حجر العسقلاني ، مختصر الترغيب والترهيب للترمذي ، (الاسكندرية : دار الدعوة ، د. ت) .
- ٥٨ - الحسان بوقنطار ، العلاقات الدولية ، (الدار البيضاء : دار تويقال للنشر ، ط ١ ، ١٩٨٥) .

- ٥٩ - حسنين توفيق ابراهيم ، مشكلة الشرعية فى الدول النامية ، رسالة ماجستير غير منشورة ، (جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٨٥) .
- ٦٠ - حسنين توفيق ، أمانى مسعود الحدينى ، ظاهرة الاحياء الإسلامى فى الدراسات الغربية : رؤية تحليلية نقدية ، (بيروت : مجلة منبر الحوار ، العدد ٢٥ ، صيف ١٩٩٢) .
- ٦١ - حسين أتاى ، الإسلام فى الزمان والمكان ، (القاهرة : مجلة المسلم المعاصر ، العدد ٢٨ ، أكتوبر - ديسمبر ١٩٨١) .
- ٦٢ - حسين أتاى ، المنطلق فى التجديد ، (القاهرة : مجلة المسلم المعاصر ، العدد ٣٧ ، نوفمبر - يناير ١٩٨٤) .
- ٦٣ - حورية توفيق مجاهد ، الاستعمار كظاهرة عالمية ، (القاهرة : عالم الكتب ، ١٩٨٥) .
- ٦٤ - حورية توفيق مجاهد ، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده ، (القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ، ط ١ ، ١٩٨٦) .
- ٦٥ - الخازن ، لباب التأويل فى معانى التنزيل ، (بيروت : دار المعرفة ، د. ت) .
- ٦٦ - خالد العوامل ، الثورة الايرانية وشرعية النظم العربية ، رسالة ماجستير غير منشورة ، (جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٩٢) .
- ٦٧ - خالد محسن ، مصر بين الدولة الإسلامية والدولة العلمانية ، (القاهرة : مركز الاعلام العربى ، ط ١ ، ١٩٩٢) .
- ٦٨ - خالص جلبى ، ظاهرة المحنة محاولة للدراسة ستنية ، (الكويت : دار القلم ، ط ١ ، ١٩٨٠) .
- ٦٩ - خديجة أحمد ابواتله ، الإسلام والعلاقات الدولية فى السلم والحرب ، (القاهرة : دار المعارف ، ط ١ ، ١٩٨٣) .
- ٧٠ - ابن خلدون ، المقدمة ، (بيروت : دار احياء التراث العربية ، ط ٤ ، د. ت) .
- ٧١ - خليل عبد المنعم مرعى ، العدل فى نظام القيم السياسية الإسلامية : دراسة نموذج الخلافة الراشدة ، رسالة ماجستير غير منشورة ، (جامعة القاهرة ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٩١) .
- ٧٢ - خورشيد أحمد ، الإسلام والتعصب ، ترجمة سعد زغلول أبو سنة ، (القاهرة : مجمع البحوث الإسلامية ، ١٩٧٧) .
- ٧٣ - الخومينى ، الحكومة الإسلامية ، تعليق وتقديم حسن حنفى ، (د. م ، د. ن ، ١٩٧٩) .

- ٧٤ - الدامعاني ، حسبر س محمد ، قاموس القرآن أو اصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، تحقيق عبد العزيز سيد الأهل ، (بيروت : دار العلم للملايين ، ط ١ . ١٩٧٠)
- ٧٥ - دانييل دينيت ، الجزية في الإسلام ، ترجمة فوزى فهم جاد الله ، (بيروت : مؤسسة فرانكلين ، ١٩٦٠)
- ٧٦ - الرازي ، التفسير الكبير ومفاتيح الغيب المشتهر بتفسير الرازي ، (بيروت : دار الفكر ، ١٩٨٥)
- ٧٧ - الرازي ، مختار الصحاح ، ترتيب السيد محمود خاطر ، (القاهرة : دار التراث العربى للطباعة والنشر ، د. ت .)
- ٧٨ - ابن ابي الربيع ، سلوك المالك في تدبير الممالك ، تحقيق حامد ربيع ، (القاهرة : دار الشعب ، ١٩٨٠) .
- ٧٩ - ابن رجب الحنبلى ، جامع العلوم والحكم فى شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم ، (الاسكندرية : دار عمر بن الخطاب ، د. ت .)
- ٨٠ - ابن رجب الحنبلى ، نور الاقتباس فى مشكاة النبى صلى الله عليه وسلم لابن عباس ، تعليق عز الدين البدوى النجار ، (القاهرة : مطبعة المدنى ، ١٩٧٩) .
- ٨١ - رضوان السيد ، الامة والجماعة والسلطة : دراسات فى الفكر السياسى العربى الإسلامى (بيروت : دار إقرا ، ط ١ ، ١٩٨٤) .
- ٨٢ - رفاعى سرور ، حكمة الدعوة ، (القاهرة : مكتبة وهبة ، د. ت .)
- ٨٣ - رياض عزيز هادى ، مفهوم الدولة ونشوتها عند ابن خلدون ، مجلة العلوم القانونية والسياسية ، (بغداد ، المجلد الأول ، العدد الثالث ، ١٩٧٧) .
- ٨٤ - ريتشارد بيكسون ، الفرصة السانحة ، ترجمة أحمد صدقى مراد ، (القاهرة : دار الهلال ، ١٩٩٢) .
- ٨٥ - الزمخشري ، تفسير الكشاف عن حقائق غوامض التأويل وعيون الاقاويل فى وجوه التأويل (القاهرة : المطبعة البهية المصرية ، ط ١ ، ١٣٣٤ هـ)
- ٨٦ - السرخسى ، المبسوط ، (بيروت : دار المعرفة ، د. ت .)

- ٨٧ - سعد الدين ابراهيم ، مصادر الشرعية فى أنظمة الحكم العربية ، فى سعد الدين ابراهيم ، أزمة الديمقراطية فى الوطن العربى ، (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٣) .
- ٨٨ - ابن سعد ، الطبقات الكبرى ، (بيروت : دار الكتب العلمية ، ط ١ ، ١٩٩٠) .
- ٨٩ - سعيد حوى ، الأسس فى التفسير ، (القاهرة : دار السلام للطباعة والنشر ، ط ١ ، ١٩٨٥) .
- ٩٠ - سعيد حوى ، كى لا نمضى بعيداً عن احتياجات العصر ، (القاهرة : دار السلام للطباعة والنشر ، ط ١ ، ١٩٨٤) .
- ٩١ - سفر الحوالى ، وباء العلمانية وهل له مبرر فى العالم الإسلامى ، (الاسماعيلية : مكتبة منارة العلماء ، ط ١ ، ١٤٠٩ هـ) .
- ٩٢ - سميح عاطف الزين ، تناول الايام بين الناس ، (مجلة المعارج ، المجلد الأول ، العدد الثانى ، فبراير ١٩٩١) .
- ٩٣ - سيد قطب ، فى ظلال القرآن ، (القاهرة : دار الشروق ، ط ١١ ، ١٤٠٢ هـ) .
- ٩٤ - سيد قطب ، مقومات التصور الإسلامى (القاهرة : دار الشروق ، ط ١ ، ١٩٨٦) .
- ٩٥ - سيف الدين عبد الفتاح ، التجديد السياسى والخبرة الإسلامية : نظرة فى الواقع العربى المعاصر ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، (القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة ، ١٩٨٧) .
- ٩٦ - السيوطى ، جلال الدين ، الاشباه والنظائر فى قواعد وفروع فقه الشافعية (القاهرة : مكتبة الحلبي ، ١٩٥٩) .
- ٩٧ - السيوطى ، جلال الدين ، تاريخ الخلفاء ، تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد ، (القاهرة : المكتبة التجارية الكبرى ، ط ٣ ، ١٩٦٤) .
- ٩٨ - الشاطبى ، الموافقات فى أصول الشريعة ، (القاهرة : دار الفكر العربى ، ط ٢ ، ١٩٨٥) .
- ٩٩ - الشافعى ، الام ، تصحيح محمد زهدى النجار ، (بيروت : دار المعرفة ، ط ٢ ، ١٩٧٣) .
- ١٠٠ - شكيب أرسلان ، لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم ، (القاهرة : المركز السلفى للكتاب ، ١٩٨١) .

- ١٠١ - شمس الدين الجزري ، معراج المنهاج شرح الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي ، تحقيق شعبان محمد اسماعيل ، (القاهرة : مطبعة الحسين الإسلامية ، ط١ ، ١٩٩٣) .
- ١٠٢ - الشهرستاني ، الملل والنحل ، تحقيق محمد سيد كيلاني ، (القاهرة : مكتبة الحلبي ، ١٩٧٦) .
- ١٠٣ - الشوكاني ، نيل الاوطار شرح منتقى الاخبار من أحاديث سيد الاخبار (القاهرة : مكتبة الدعوة الإسلامية ، د. ت) .
- ١٠٤ - الشيباني ، تيسير الوصول إلى جوامع الأصول من أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم ، (القاهرة : مكتبة الحلبي ، ١٩٦٨) .
- ١٠٥ - الشيباني ، السير الكبير ، بشرح الامام السرخسي ، تمهيد وتعليق : محمد ابو زهرة ، مصطفى أبو زيد ، (القاهرة : مطبعة جامعة القاهرة ، ١٩٥٨) .
- ١٠٦ - صالح آل إبراهيم ، الفكر الإسلامي وإشكالية الاصاله والتحديث ، (بيروت : مجلة البصائر ، العدد الثامن ، صيف ١٩٩٢) .
- ١٠٧ - صفى الرحمن المباركفوري ، الرحيق المختوم ، (المنصورة : دار الوفاء للطباعة والنشر ، ط٧ ، ١٩٩٠) .
- ١٠٨ - صلاح الدين الايوبي ، الإسلام والتمييز العنصري ، (بيروت : دار الاندلس ، ط٣ ، ١٩٨٤) .
- ١٠٩ - الطاهر بن عاشور ، تفسير التحرير والتوير ، (تونس : الدار التونسية للنشر ، ١٩٨٤) .
- ١١٠ - الطاهر بن عاشور ، مقاصد الشريعة الإسلامية ، (تونس : الشركة التونسية للتوزيع ، ط١ ، ١٩٧٨) .
- ١١١ - الطبراني ، المعجم الكبير ، تحقيق حمدي السلفي ، ط٢ ، د. ت) .
- ١١٢ - الطبري ، تاريخ الأمم والملوك ، (بيروت ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، د. ت) .
- ١١٣ - الطبري ، جامع البيان في تأويل آي القرآن ، تحقيق محمود محمد شاكر ، (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٥٤) .
- ١١٤ - الطرطوشي ، سراج الملوك وبهامشة التبر المسبوك في نصيحة الملوك للغزالي ، (القاهرة : المطبعة الأزهرية المصرية ، ١٩٠١) .
- ١١٥ - طه بدوي ، أصول النظرية السياسية ، (القاهرة : المكتب المصري الحديث ، ١٩٨٦) .

- ١١٦ - طه بدورى ، الفكر الثورى ، دراسة لفلسفة ثورة ٢٣ يوليو فى ضوء الفلسفات السياسية العالمية ، (الاسكندرية : المكتب المصرى الحديث ، ١٩٦٧) .
- ١١٧ - طه حسين ، على وبنوه ، (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٦٨) .
- ١١٨ - الطوسى ، تفسير البيان ، (بيروت : مؤسسة الاعلمى للمطبوعات ، ١٩٦٥) .
- ١١٩ - ابن عابدين ، حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار ، (القاهرة : المطبعة الكبرى الأميرية ، ط ٣ ، ١٣٢٤هـ) .
- ١٢٠ - عابدين محمد السفيانى ، دار الإسلام ودار الكفر وأصل العلاقة بينهما ، رسالة ماجستير غير منشورة ، (جامعة الملك عبد العزيز ، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ، ١٤٠١هـ) .
- ١٢١ - عارف خليل ابو عبيد : العلاقات الخارجية فى دولة الخلافة ، (الكويت : دار الارقم ، ط ١ ، ١٩٨٣) .
- ١٢٢ - عباس محمود العقاد ، حقائق الإسلام وابطال خصومه ، (القاهرة : دار نهضة مصر للطبع ، د. ت) .
- ١٢٣ - عبد الحميد متولى ، مبادئ نظام الحكم فى الإسلام ، (القاهرة : دار المعارف ، ط ١ ، ١٩٦٦) .
- ١٢٤ - عبد الحميد مدكور ، المنهج فى علم أصول الفقه ، ندوة قضايا المنهجية فى الفكر الإسلامى ، المعهد العالمى للفكر الإسلامى وجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإنسانية ، (الجزائر : قسطنطينية ، ١٩٨٩) .
- ١٢٥ - عبد الرحمن حسن الميدانى ، الالتزام الدينى منهج وسط ، (مكة ، دار الصحافة والنشر - رابطة العالم الإسلامى ، سلسلة دعوة الحق رقم ٣٤ ، محرم ١٤٠٥هـ - أكتوبر ١٩٨٤) .
- ١٢٦ - عبد الرحمن الطيرى ، العقل العربى وإعادة التشكيل ، (قطر : رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية ، ط ١ ، ابريل ١٩٩٣) .
- ١٢٧ - عبد الرحمن عبد الخالق ، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية ، (الكويت : مكتبة الصحوة الإسلامية ، ط ١ ، ١٩٨٥) .
- ١٢٨ - عبد الرزاق السنهورى ، فقه الخلافة وتطورها لتصحيح عصبية أمم شرقية ، ترجمة نادية عبد الرزاق السنهورى ، مراجعة توفيق الشاوى ، (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٩) .

- ١٢٩ - عبد العزيز البدرى ، الإسلام بين العلماء والحكام ، (المدينة المنورة : منشورات المكتبة العلمية ، ١٩٦٦) .
- ١٣٠ - عبد العزيز صقر ، دور الدين فى الحياة السياسية فى الدولة القومية ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، (جامعة الاسكندرية : كلية التجارة ، قسم العلوم السياسية ، ١٩٨٩)
- ١٣١ - عبد العزيز صقر ، نظرية الجهاد فى الإسلام ، حول تأصيل المفاهيم والمعوقات الأساسية فى التقاليد الأولى ، رسالة ماجستير غير منشورة ، (جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٨٣) .
- ١٣٢ - عبد القادر بلوران ، تهذيب تاريخ ابن عساكر ، (بيروت : دار المسيرة ، ط ٢ ، ١٣٩٩ هـ) .
- ١٣٣ - عبد القادر عودة ، الإسلام وأوضاعنا السياسية ، (القاهرة : دار الكتاب العربى ، ١٩٥١)
- ١٣٤ - عبد الكريم زيدان ، احكام النعمين والمستأمنين فى دار الإسلام ، (بيروت ، مؤسسة الرسالة ، ط ٢ ، ١٩٨٨) .
- ١٣٥ - عبد الكريم زيدان ، أصول الدعوة (الاسكندرية : دار عمر بن الخطاب ، ط ٣ ، ١٩٧٦) .
- ١٣٦ - عبد الله التليدى ، أسباب هلاك الأمم وسنة الله فى القوم المحرمين والمنحرفين ، (بيروت : دار البشائر الإسلامية ، ط ٢ ، ١٩٨٦) .
- ١٣٧ - عبد الله العريان ، أصول القانون الدولى ، (القاهرة : المطبعة العالمية ، د. ت .) .
- ١٣٨ - عبد الله محمود شحاته ، علوم الحديث ، (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٥) .
- ١٣٩ - عبد المتعال الصعدي ، القضايا الكبرى فى الإسلام ، (القاهرة : دار الفكر العربى ، ط ٢ ، ١٩٧٧) .
- ١٤٠ - عبد المتعال الصعدي ، المجددون فى الإسلام من القرن الأول إلى الرابع عشر (القاهرة : مكتبة الآداب ، ط ٢ ، ١٩٦٢) .
- ١٤١ - عبد الوهاب خلاف ، السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية فى الشؤون الدستورية والخارجية للدولة ، (القاهرة : دار الانصار ، ١٩٧٧) .
- ١٤٢ - ابو عييد ، الأموال ، تحقيق محمد خليل هراس ، (القاهرة : مكتبة الكليات الأزهرية ، ١٩٨١) .

- ١٤٣ - ابن العربي ، أحكام القرآن ، تحقيق على البجاوى ، (القاهرة . مكتبة الحلبي ، ط ١ ، ١٩٥٧)
- ١٤٤ - العجلوني ، كشف الخفاء ومزيل الالتباس عما اشتهر من الأحاديث على السنة الناس ، (بيروت دار الكتب العلمية ، د. ت)
- ١٤٥ - ابن العربي ، أبوبكر ، أحكام القرآن ، تحقيق على محمد البجاوى ، (القاهرة : مكتبة الحلبي ، ط ١ ، ١٩٥٧) .
- ١٤٦ - عز الدين فوده ، السيادة والسياسة فى الدولة الإسلامية ، (مجلة البحوث والدراسات العربية ، العدد ٢ ، يونيو ١٩٧٥) .
- ١٤٧ - عز الدين فودة ، مقدمة فى القانون الدولى العام ، (القاهرة : مكتبة عين شمس ، ١٩٨٧)
- ١٤٨ - عز الدين فودة ، المجتمع العربى ، مقومات وحدته وقضاياها السياسية ، (القاهرة : دار الفكر العربى ، ط ٢ ، ١٩٦٦) .
- ١٤٩ - العز بن عبد السلام ، قواعد الأحكام فى مصالح الأنام ، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد ، (القاهرة : مكتبة الكليات الأزهرية ، ١٩٦٨) .
- ١٥٠ - علاء الدين على المتقى الهندى ، كنز العمال فى سنن الأقوال والأفعال ، تحقيق : بكرى حياني وصفوت السقا ، (حلب : مكتبة التراث الإسلامى ، ط ١ ، ١٩٧٧) .
- ١٥١ - على جريشه ، الاتجاهات الفكرية المعاصرة ، (القاهرة : دار الوفاء ، ط ٢ ، ١٩٨٨) .
- ١٥٢ - على جريشه ، أركان الشريعة الإسلامية : حلودها وآثارها ، (القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٧٩) .
- ١٥٣ - على جريشه ، اعلان دستور إسلامى ، (المنصورة : دار الوفاء ، ط ١ ، ١٤٠٥ هـ) .
- ١٥٤ - على جريشه ، شريعة الله حاكمة ، (القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٧٧) .
- ١٥٥ - على جريشه ، مصادر الشريعة الإسلامية مقارنة بالمصادر الدستورية ، (القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٧٩) .
- ١٥٦ - على الدين هلال ، مقدمة فى النظم السياسية ، سلسلة محاضرات غير منشورة ألفت على طلبة السنة الثانية - قسم العلوم السياسية - كلية الاقتصاد - جامعة القاهرة ، ١٩٨٦ - ١٩٨٧ .
- ١٥٧ - على شريعتى ، الإسلام والانسان ، (القاهرة : المختار الإسلامى ، د. ت) .

- ١٥٨ - على شفيق على العمر ، العلاقات الدولية فى العصر الحديث ، (الرباط : دار نشر المعرفة ، ١٩٩١) .
- ١٥٩ - على عبد الرازق ، الإسلام وأصول الحكم : دراسة ووثائق ، جمع وتقديم وتعليق : محمد عمارة ، (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٢) .
- ١٦٠ - على ليلة ، المفاهيم ومشكلة التعريف ، بحث منشور قدم لندوة تصميم البحوث فى العلوم الاجتماعية ، (جامعة القاهرة : مركز البحوث والدراسات السياسية - بكلية الاقتصاد ، ١٩٩٢) .
- ١٦١ - ابن العماد الحنبلى ، شذرات الذهب فى اخبار من ذهب ، (بيروت : المكتب التجارى للطباعة والنشر ، د. ت) .
- ١٦٢ - عماد الدين خليل ، حول انتشار الإسلام - وقائع وملاحظات ، (الرياض : جامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٩٨٥) .
- ١٦٣ - عماد الدين خليل ، دراسة فى السيرة ، (المنصورة : دار الوفاء ، د. ت) .
- ١٦٤ - عمر عبيد حسنة ، فقه الدعوة : ملامح وآفاق (الدوحة : رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية ، سلسلة كتاب الامة ، العددان ١٨ ، ١٩ ، ١٩٨٨) .
- ١٦٥ - الغزالى ، أبو حامد ، التبر المسبوك فى نصيحة الملوك (القاهرة : مكتبة الجندى ، ١٩٦٧)
- ١٦٦ - فاروق أحمد دسوقي ، استخلاف الانسان فى الأرض ، (الاسكندرية : دار الدعوة ، د. ت) .
- ١٦٧ - فالح عبد الجبار ، الحداثة والتقليد : تعيين مفاهيم وتحديد نقاط التماس ، (بيروت : مجلة منبر الحوار ، العددان ٢٣ ، ٢٤ ، شتاء وربيع ١٩٩٢) .
- ١٦٨ - فتحى الدرينى ، خصائص التشريع الإسلامى فى السياسة والحكم ، (بيروت : مؤسسة الرسالة ، ط ١ ، ١٩٨٢) .
- ١٦٩ - فرانسوا بورجا ، الإسلام السياسى ، صوت الجنوب ، ترجمة لورين زكرى ، (القاهرة : دار العالم الثالث ، ط ١ ، ١٩٩٢) .
- ١٧٠ - الفضل شلق ، أفكار حول الامة والوحدة والدولة ، (بيروت : مجلة الاجتهاد ، العدد ١٢ ، صيف ١٩٩١) .
- ١٧١ - الفضل شلق ، الامة والدولة والنخبة (بيروت : الاجتهاد ، العدد ١٤ ، شتاء ١٩٩٢) .

- ١٧٢ - فوزى على خليل ، دور اهل الحل والعقد فى النموذج الإسلامى لنظام الحكم ، رسالة ماجستير غير منشورة ، (جامعة القاهرة ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٩١) .
- ١٧٣ - فيصل المولوى ، الأسس الشرعية للعلاقات بين المسلمين وغير المسلمين ، (بيروت : دار الرشد الإسلامية ، ١٩٨٧) .
- ١٧٤ - القاسمى ، تفسير محاسن التأويل (بيروت : دار الفكر ، ١٩٨٧) .
- ١٧٥ - القاسمى ، محاسن التأويل ، (بيروت : دار الفكر ، مجلد ٧ ، ١٩٨٧) .
- ١٧٦ - ابن قدامة ، المغنى ويليهِ الشرح الكبير على متن المقنع لشمس الدين ابن الفرج عبد الرحمن بن الشيخ ابى عمر بن قدامة ، (القاهرة : مطبعة المنار ، ط ٢ ، ١٣٤٦هـ) .
- ١٧٧ - القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، تحقيق أبو اسحاق ابراهيم أطفيش ، (القاهرة : دار الكتب المصرية ، د. ت) .
- ١٧٨ - القلقشندي ، مآثر الانافة فى معالم الخلافة ، تحقيق عبد الستار أحمد فراج ، (الكويت : وزارة الارشاد والانباء ، ١٩٦٤) .
- ١٧٩ - قيس جواد ، جنور ظاهرة الانقلابات العسكرية فى الفكر النهضوى الإسلامى ومرتباتها على الواقع الحالى ، (الحوار ، العدد السادس ، السنة الثانية ، صيف ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧) .
- ١٨٠ - ابن قيم الجوزية ، أحكام أهل النمة ، تحقيق محمد خليل هراس ، (القاهرة : مكتبة الكليات الأزهرية ، ١٩٨١) .
- ١٨١ - ابن قيم الجوزية ، أعلام الموقعين عن رب العالمين ، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد ، (بيروت : دار الجيل ، د. ت) .
- ١٨٢ - ابن قيم الجوزية ، زاد المعاد فى هدى خير العباد ، (القاهرة : مكتبة الحلبي ، ١٩٧٠) .
- ١٨٣ - ابن قيم الجوزية ، الطرق الحكيمة فى السياسة الشرعية أو الفراسه المرضية فى أحكام السياسة الشرعية ، تحقيق محمد حامد الفقى ، (القاهرة : مطبعة السنة المحمدية ، ١٩٥٣) .
- ١٨٤ - الكاسانى ، بلائع الصنائع فى ترتيب الشرائع ، (بيروت : دار الكتاب العربى ، ط ٢ ، ١٩٨٢) .
- ١٨٥ - ابن كثير ، البداية والنهاية فى التاريخ ، (القاهرة : دار الفكر العربى ، ط ١ ، ١٩٣٢) .

- ١٨٦ - ابن كثير ، البداية والنهاية (القاهرة : المكتبة القيمة ، د. ت) .
- ١٨٧ - ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، (القاهرة : المكتبة التوفيقية ، ١٩٨٠) .
- ١٨٨ - ماجد عرسان الكيلاني ، إخراج الامة المسلمة وعوامل صحتها ومرضها (الدوحة : رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية ، ط ١ ، ١٩٩١) .
- ١٨٩ - ماجد عرسان الكيلاني ، مقومات الشخصية المسلمة أو الانسان الصالح ، (الدوحة : رئاسة المحاكم الشرعية ، كتاب الامة ، رقم ٢٩ ، مايو ١٩٩١) .
- ١٩٠ - ماجدة على صالح ، الاستعمار الجديد في المنطقة العربية ، رسالة ماجستير غير منشورة ، (جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٨٤)
- ١٩١ - مارسيل ميدل ، سوسيولوجيا العلاقات الدولية ، ترجمة حسن نافعة ، (القاهرة : دار المستقبل العربي ، ط ١ ، ١٩٨٦) .
- ١٩٢ - مالك بن نبي ، فكرة كومنولث إسلامي ، ترجمة الطيب الشريف ، (المكتب الفني للنشر ، سلسلة الثقافة الإسلامية ، رقم ١٦ ، فبراير ١٩٦٠) .
- ١٩٣ - الماوردي ، الأحكام السلطانية ، (القاهرة : مكتبة الحلبي ، ط ٣ ، ١٩٨٧) .
- ١٩٤ - الماوردي ، أدب الدنيا والدين ، تحقيق مصطفى السقا ، (القاهرة : مطبعة الحلبي ، ط ٤ ، ١٩٧٣) .
- ١٩٥ - محمد أبو زهرة ، الدعوة إلى الإسلام ، (القاهرة : دار الفكر العربي ، د. ت) .
- ١٩٦ - محمد أبو زهرة ، الشريعة الإسلامية والقانون الدولي ، مجلة القانون والعلوم السياسية ، الحلقة الدراسية الثالثة ، (بغداد : يناير ١٩٦٩) (القاهرة : الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٧٢) .
- ١٩٧ - محمد أبو زهرة : العلاقات الدولية في الإسلام ، (القاهرة : الدار القومية للطباعة والنشر ، ١٩٦٤) .
- ١٩٨ - محمد أحمد بلوى ، انفتاح الإسلام على الثقافات الاخرى ، (القاهرة : مجلة المسلم المعاصر ، العدد ٤٤ ، شوال - ذو الحجة ١٤٠٥ هـ) .
- ١٩٩ - محمد أحمد خلف الله ، التكوين التاريخي لمفاهيم الأمة ، القومية ، الوطنية ، الدولة والعلاقة فيما بينهم ، ندوة القومية العربية والإسلام ، (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ط ٢ ، ١٩٨٢) .

- ٢٠٠ - محمد أحمد عبد الله أبو ليل ، أسس العلاقات الدولية فى الإسلام ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، (جامعة الأزهر ، كلية الشريعة والقانون ، ١٩٧٨) .
- ٢٠١ - محمد الأحمدي أبو النور ، شذرات من علوم السنة ، (القاهرة : وزارة الأوقاف ، سلسلة رسالة الطالب ، العدد الأول ، ١٩٨٦) .
- ٢٠٢ - محمد اسد ، منهاج الإسلام فى الحكم ، ترجمة منصور محمد ماضى ، (بيروت : دار العلم للملايين ، ط ٥ ، ١٩٧٨) .
- ٢٠٣ - محمد انيس عباده ، عمر بن الخطاب والتشريع الإسلامى ، (القاهرة : المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، ١٩٦٦) .
- ٢٠٤ - محمد باقر الصلر ، المدرسة القرآنية ، (بيروت : دار التعارف للمطبوعات ، ١٩٨١) .
- ٢٠٥ - محمد بلتاچى ، منهج عمر بن الخطاب فى التشريع ، (القاهرة : دار الفكر العربى ، ١٩٧٠) .
- ٢٠٦ - محمد تقى آمينى ، النظام الإلهى للرقى والانحطاط ، ترجمة مقتدى حسن الأزهرى ، مراجعة عبد الحليم عويس ، (القاهرة : دار الصحوة ، ط ١ ، ١٩٨٨) .
- ٢٠٧ - محمد حافظ يعقوب ، المثقف والدولة ، (منبر الحوار ، السنة السابعة ، العددان الثالث والعشرون والرابع والعشرون ، شتاء وربيع ١٩٩٢) .
- ٢٠٨ - محمد حسين الأمين ، تجليات أزمة المثقف والسلطة فى الواقع العربى والإسلامى ، (مجلة المنطلق ، العدد التاسع والستون ، شعبان - رمضان ، ١٤١٣ هـ) .
- ٢٠٩ - محمد حسين فضل الله ، من وحى القرآن ، (بيروت : دار الزهراء ، ط ٢ ، ١٩٨٥) .
- ٢١٠ - محمد حسين فضل الله ، أسلوب الدعوة فى القرآن ، (بيروت : دار الزهراء للطباعة والنشر والتوزيع ، ط ٥ ، ١٩٨٦) .
- ٢١١ - محمد حميد الله ، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوى والخلافة الراشدة ، (القاهرة : لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ط ٢ ، ١٩٥٦) .
- ٢١٢ - محمد حميد الله الحيدري آبادى ، مقدمة لعلم السير فى ابن قيم الجوزية ، أحكام أهل الزمة، تحقيق صبحى الصالح ، (بيروت : دار العلم للملايين ، ط ٣ ، ١٩٨٣) .
- ٢١٣ - محمد رأفت سعيد ، المدخل للدراسة النظم الإسلامية (جدة : دار العلم ، ط ١ ، ١٩٨٤) .
- ٢١٤ - محمد رجب اليومى ، مواقف تاريخية لعلماء الإسلام ، (القاهرة : دار الهلال ، سلسلة كتاب الهلال ، ١٩٨٤) .

- ٢١٥ - محمد رشيد رضا ، تفسير المنار ، (بيروت : دار المعرفة ، ط ٢ ، د. ت) .
- ٢١٦ - محمد رشيد رضا ، الخلافة ، (القاهرة : الزهراء للإعلام العربي ، ١٩٨٨) .
- ٢١٧ - محمد ساجي ، مبدأ الفصل بين السلطات في الفكر السياسي الإسلامي ، رسالة ماجستير غير منشورة ، (بغداد : معهد البحوث والدراسات العربية ، ١٩٨٥) .
- ٢١٨ - محمد سامي عبد الحميد ، أصول القانون الدولي العام ، (الاسكندرية : الدار الجامعية للطباعة والنشر ، ١٩٨٦) .
- ٢١٩ - محمد سعيد رمضان البوطي ، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية ، (بيروت : مؤسسة الرسالة ، ط ٢ ، ١٩٧٧) .
- ٢٢٠ - محمد سعيد رمضان البوطي ، على طريق الدعوة إلى الإسلام : رسم لمنهاج وحل لمشكلات ، (بيروت : مؤسسة الرسالة ، ط ٢ ، ١٩٨٢) .
- ٢٢١ - محمد سعيد رمضان البوطي ، منهج الحضارة الانسانية في القرآن ، (دمشق : مؤسسة الرسالة ، ١٩٨٣) .
- ٢٢٢ - محمد سعيد العشماوي ، الإسلام السياسي ، (القاهرة : دار سينا للنشر ، ط ١ ، ١٩٨٧) .
- ٢٢٣ - محمد سلام مذكور ، معالم الدولة الإسلامية ، (الكويت : مكتبة الفلاح ، ط ١ ، ١٩٨٣) .
- ٢٢٤ - محمد سليم العوا ، غير المسلمين والنظام الإسلامي ، (مجلة الحوار ، العدد الخامس ، السنة الثانية ، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م) .
- ٢٢٥ - محمد سليم العوا ، في النظام السياسي للدولة الإسلامية ، (القاهرة : دار الشروق ، ط ١ ، ١٩٨٩) .
- ٢٢٦ - محمد السيد سعيد ، مستقبل النظام العربي بعد أزمة الخليج ، (الكويت : المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، سلسلة عالم المعرفة ، رقم ١٥٨ ، فبراير ١٩٩٢) .
- ٢٢٧ - محمد شمس الحق العظيم آبادي ، عون المعبود شرح سنن أبي داود مع شرح بن قيم الجوزية ، تحقيق محمد عثمان ، (المدينة المنورة : المكتبة السلفية ، ط ٢ ، ١٣٣٨ هـ) .
- ٢٢٨ - محمد الصادق عفيفي ، الإسلام والعلاقات الدولية ، (بيروت : دار الرائد العربي ، ط ٢ ، ١٩٦٨) .

٢٢٩ - محمد ضياء الدين الرئيس ، الإسلام والخلافة في العصر الحديث ، نقد كتاب الإسلام وأصول الحكم ، (القاهرة : دار التراث ، ١٩٧٧) .

٢٣٠ - محمد ضياء الدين الرئيس ، النظريات السياسية الإسلامية ، (القاهرة : دار المعارف ، ط٤ ، ١٩٦٧) .

٢٣١ - محمد طه بدوى ، أصول علوم السياسة : دراسة منهجية (الأسكندرية : المكتب المصرى الحديث للطباعة والنشر ، ١٩٦٦) .

٢٣٢ - محمد طه بدوى ، بحث فى النظام السياسى الإسلامى ردا على المستشرق الانجليزى ارنولد ، فى مناهج المستشرقين فى الدراسات العربية الإسلامية ، (الرياض : المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، مكتب التربية العربى لدول الخليج ، ١٩٨٥) .

٢٣٣ - محمد طه بدوى ، مدخل إلى علم العلاقات الدولية ، (القاهرة : المكتب المصرى الحديث ، ط٣ ، ١٩٧٧) .

٢٣٤ - محمد عبد الله السمان ، محنة الأقليات المسلمة فى العالم ، (القاهرة : الأمانة العامة للجنة العليا للدعوة الإسلامية ، ١٩٨٧) .

٢٣٥ - محمد عبد الله دراز ، دستور الاخلاق فى القرآن : دراسة مقارنة ، ترجمة عبد الصبور شاهين ، السيد محمد بدوى ، (بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٩٨٥)

٢٣٦ - محمد على الحسن ، العلاقات الدولية فى القرآن والسنة ، (الاردن : مكتبة النهضة الإسلامية ، ط٢ ، ١٩٨٨) .

٢٣٧ - محمد عمارة ، الاستقلال الحضارى ، (بيروت : دار الوحدة للطباعة والنشر ، ١٩٨٦)

٢٣٨ - محمد عمارة ، الإسلام بين العلمانية والسلطة الدينية ، (القاهرة : دار ثابت ، ١٩٨٢)

٢٣٩ - محمد عمارة ، الإسلام والسياسة : الرد على شبهات العلمانيين ، (القاهرة : مجمع البحوث الإسلامية ، سلسلة البحوث الإسلامية ، السنة الرابعة والعشرون - الكتاب الأول ، ١٩٩٢) .

٢٤٠ - محمد عمارة ، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية ، (القاهرة : دار الشروق ، ١٩٨٨) .

٢٤١ - محمد عمارة ، منهج التعامل مع المصطلحات ، ندوة قضايا المنهجية فى الفكر الإسلامى ، نظمها المعهد العالمى للفكر الإسلامى ، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة (الجزائر) ١٩٨٩

- ٢٤٢ - محمد غلاب ، هنا هو الإسلام ، (القاهرة : دار الشعب ، ١٩٥٩) .
- ٢٤٣ - محمد فتحي عثمان ، الدين للواقع ، (القاهرة : المكتب الفني للنشر ، سلسلة الثقافة الإسلامية ، رقم ٨ ، ١٩٥٩) .
- ٢٤٤ - محمد فريد وجدى ، الإسلام دين الهداية والاصلاح - تحليل دقيق لمبادئ الدين الإسلامى ، مراجعة محمد الزهرى النجار ، (القاهرة : مكتبة الكليات الأزهرية ، ١٩٦٩) .
- ٢٤٥ - محمد فريد وجدى ، مهمة الإسلام فى العالم ، تقديم وتحقيق ومراجعة محمد رجب يرمى ، (القاهرة : الامانة العامة للجنة العليا للدعوة الإسلامية بالأزهر الشريف ، ط١ ، ١٩٨٩) .
- ٢٤٦ - محمد فواد عبد الباقى ، المعجم للمفهرس لألفاظ القرآن الكريم ، (القاهرة : دار الحديث ، ١٩٧٧) .
- ٢٤٧ - محمد قاسم ، العالم الإسلامى والغرب : من أجل نقد علمى لمفهوم الحداثة عند الغرب ، (بيروت : مجلة البصائر ، العدد الثامن ، صيف ١٩٩٢) .
- ٢٤٨ - محمد قاسم ، ملامح الفقه السياسى فى الإسلام ، (مجلة البصائر ، العدد العاشر ، السنة الخامسة ، ١٩٩٣ م) .
- ٢٤٩ - محمد المبارك ، نظام الإسلام العقائدى (فرجينيا : المعهد العالمى للفكر الإسلامى ، ط٢ ، ١٩٨٩) .
- ٢٥٠ - محمد محمد للدنى ، وسطية الإسلام ، (القاهرة : المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، ١٩٩١) .
- ٢٥١ - محمد مصطفى شلبى ، الفقه الإسلامى بين المثالية والإقعية ، (القاهرة : دار الشروق ، ١٩٨١) .
- ٢٥٢ - محمد مهدي الأصفى ، دور الدين فى حياة الانسان ، (بيروت : دار التعارف للمطبوعات ، ط٣ ، ١٩٨٢) .
- ٢٥٣ - محمد ناصر ، اختاروا أحد السبيلين الدين أو اللادينية ، (الرياض : الدار السعودية للنشر والتوزيع ، ط٥ ، ١٩٨٥) .
- ٢٥٤ - محمد يوسف الكاندملوى ، حياة الصحابة ، (القاهرة : مكتبة الدعوة الإسلامية ، ١٣٩٩ هـ) .

- ٢٥٥ - محمود اسماعيل ، اشكاليات مفهوم الدولة فى الإسلام بين النظرية والتطبيق ، ضمن سلسلة قضايا فكرية ، الكتاب الأول ، من الذى يحكم مصر ، (القاهرة : دار الثقافة الجديدة ، ١٩٨٥) .
- ٢٥٦ - محمود الخالدى ، معالم الخلافة فى الفكر السياسى الإسلامى ، (بيروت : دار الجيل ، ط ١ ، ١٩٨٤) .
- ٢٥٧ - محمود شاكر ، رسالة فى الطريق إلى ثقافتنا ، (القاهرة : دار الهلال ، ١٩٩١) .
- ٢٥٨ - محمود شاكر ، العالم الإسلامى ومحاولة السيطرة عليه ، (بيروت : المكتب الإسلامى ، ط ٣ ، ١٩٨٤) .
- ٢٥٩ - محمود قاسم ، على بن أبى طالب ، نظرة عصرية جديدة ، (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط ٢ ، ١٩٨٠) .
- ٢٦٠ - محى الدين محمود قاسم ، التقسيم الإسلامى للمعمورة ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، (القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة ، ١٩٩٥) .
- ٢٦١ - المراغى ، تفسير المراغى ، (القاهرة : مكتبة الحلبي ، ط ٥ ، ١٩٧٤) .
- ٢٦٢ - مصطفى أحمد الزرقا ، الاستصلاح والمصالح المرسله فى الشريعة الإسلامية وأصول فقهاها ، (دمشق : دار القلم ، ط ١ ، ١٩٨٨) .
- ٢٦٣ - مصطفى كمال وصفى ، مصنفه النظم الإسلامية ، (القاهرة : مكتبة وهبة ، ط ١ ، ١٩٧٧) .
- ٢٦٤ - مصطفى منجود ، الأبعاد السياسية للامن فى الإسلام ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، (القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٩٠) .
- ٢٦٥ - مصطفى منجود ، الفتنة الكبرى والعلاقة بين القوى السياسية فى الإسلام ، رسالة ماجستير غير منشورة ، (القاهرة ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٨٦) .
- ٢٦٦ - مصطفى منجود ، مفهوم الارهاب فى الإسلام ، فى د. أكرام بدر الدين ، ظاهرة الارهاب السياسى ، (القاهرة : دار الثقافة العربية ، ١٩٩١) .
- ٢٦٧ - مقداد يالجن ، منهج التجديد فى الفلسفة الإسلامية (القاهرة : مجلة المسلم المعاصر ، العدد السابع ، يوليو - سبتمبر ١٩٧٦) .
- ٢٦٨ - ابن منظور ، لسان العرب ، تحقيق عبد الله الكبير ، (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٧٩) .

- ٢٦٩ - منظور الدين أحمد ، النظريات السياسية الإسلامية ، ترجمة عبد الجواد خلف وعبد المعطى أمين قلعجى ، (كراتشى ، سلسلة منشورات جامعة الدراسات الإسلامية ، ط ١ ، ١٩٨٨) .
- ٢٧٠ - منير شفيق ، الإسلام فى معركة الحضارة ، (بيروت : دار الكلمة للنشر ، ط ١ ، ١٩٨٢) .
- ٢٧١ - منير شفيق ، الفكر الإسلامى المعاصر ، (الكويت : دار القلم ، ط ١ ، ١٩٨٦) .
- ٢٧٢ - المودودى ، أبو الاعلى ، فرعون فى القرآن ، ترجمة أحمد أدريس ، (القاهرة : دار المختار الإسلامى ، ١٩٨٥) .
- ٢٧٣ - المودودى ، الحكومة الإسلامية ، (القاهرة : دار المختار الإسلامى ، ط ١ ، ١٩٧٧) .
- ٢٧٤ - المودودى ، الخلافة والملك ، تعريب أحمد ادريس ، (الكويت : دار القلم ، ط ١ ، ١٩٧٨) .
- ٢٧٥ - المودودى ، نحو دستور اسلامى ، (القاهرة : المكتبة السلفية ، ط ٣ ، ١٣٩٩ هـ) .
- ٢٧٦ - ناهد عرنوس ، المؤسسة فى النظام السياسى الإسلامى ، رسالة ماجستير غير منشورة ، (القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة ، ١٩٩٢) .
- ٢٧٧ - نبيه عبد الرحمن عثمان ، الانسان : الروح والعقل والنفس (الرياض : إدارة الصحافة والنشر ، رابطة العالم الإسلامى ، سلسلة دعوة الحق ، العدد ٧٠ ، ١٩٨٧) .
- ٢٧٨ - ابن نجيم الحنفى ، البحر الرائق شرح كنز الرقائق ، (بيروت : دار المعرفة ، ط ٢ ، د.ت)
- ٢٧٩ - نمر محمد خليل النمر ، أهل الزمة والولايات العامة فى الفقه الإسلامى ، (عمان : المكتبة الإسلامية ، ط ١ ، ١٤٠٩ هـ) .
- ٢٨٠ - نور عالم خليل الأمينى ، الصحابة ومكانتهم فى الإسلام ، (المملكة السعودية : رابطة الجامعات الإسلامية ، ط ١ ، ١٩٨٩) .
- ٢٨١ - النووى ، الأربعون النووية ، (القاهرة : المطبعة السلفية ، ط ٢ ، ١٣٩٥ هـ) .
- ٢٨٢ - النووى ، صحيح مسلم بشرح النووى ، (القاهرة : دار الريان للتراث ، ط ٢ ، ١٩٨٧)
- ٢٨٣ - نيفين عبد الخالق ، المعارضة فى الفكر السياسى الإسلامى ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، (جامعة القاهرة ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٨٣) .
- ٢٨٤ - الهانى إدريس ، مشكلة الحداثة وبؤس الانتقاء : أزمة فى أزمة ، (بيروت : مجلة البصائر ، العدد التاسع ، خريف ١٩٩٢) .

- ٢٨٥ - ابن هشام ، السيرة النبوية ، تحقيق محمد فهمى السرجانى ، (القاهرة : المكتبة التوفيقية ، ١٩٧٨) .
- ٢٨٦ - الهيثمى ، ابن حجر ، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ، (القاهرة : مكتبة القدسى ، د. ت) .
- ٢٨٧ - وحيد عبد السلام بالى ، صور من ابتلاء العلماء ، (الاسكندرية : مكتبة الايمان ، ١٤١٠ هـ) .
- ٢٨٨ - وهبة الزحيلي ، العلاقات الدولية فى الإسلام مقارنة بالقانون الدولى الحديث ، (بيروت : مؤسسة الرسالة ، ط ١ ، ١٩٨١) .
- ٢٨٩ - يحيى هاشم فرغل ، حقيقة العلمانية بين الخرافة والتخريب ، (القاهرة : الأمانة العامة للجنة العليا للدعوة الإسلامية بالأزهر ، ١٩٨٩) .
- ٢٩٠ - ابو يعلى الحنبلى ، الأحكام السلطانية ، (القاهرة : مكتبة الخلى ، ط ٣ ، ١٩٨٧) .
- ٢٩١ - ابو يعلى ، تحرير الأحكام فى تدبير أهل الإسلام ، تحقيق فؤاد عبد المنعم ، (قطر : رئاسة المحاكم الشرعية ، ط ٢ ، ١٩٨٧) .
- ٢٩٢ - ابو يوسف ، الخراج ، (القاهرة : المطبعة السلفية ، ط ٦ ، ١٣٩٧ هـ) .
- ٢٩٣ - يوسف القرضاوى ، الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربى والإسلامى ، (القاهرة : دار الصحوة ، ١٩٩٣) .
- ٢٩٤ - يوسف القرضاوى ، غير المسلمين فى المجتمع الإسلامى ، (القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٧٧) .
- ٢٩٥ - يوسف القرضاوى ، الفقه الإسلامى بين الأصالة والتجديد ، (القاهرة : مجلة المسلم المعاصر ، العدد الثالث ، يوليو ١٩٧٥) .

ثانياً : المراجع الأجنبية :

- 1 - Abdullah A. An - Naim , Religious Minorities under Islamic Law and The Limits of Cultural Relativism, Human Rights Quarterly, Vol, 1987 .
- 2 - Akram Raslan, The Classical Concept Of State In Islam , Unpublished Diss, (Howard Uni ., Ph. D., 1975) .

- 3 - Ali Dashti, Twenty Three Years: A Study of The Prophetic Carrer of Mohammed, (London : George Allen & Unwin , 1984) .
- 4 - A Ltaf Gauhar (ed), The Challenge of Islam, (London: Islamic Council of Europe, 1978).
- 5 - Bat Ye. OR, The Dhimmi, Jws and Christians Under Islam, Translated From the French by David Maisel and Paal Fenton, (Ruthrford, Madison Teaneck: fair Dickinson University press, 1985) .
- 6 - Charles Waddy, the Muslim Mind, (London: Longman, 1976).
- 7 - Cyriack, Pullapilly, Islam in The Contemporary World, (Indiana: Cross Roads Books, 1981) .
- 8 - Danil Pipes, In The Path of God: Islam and Political Power, (NewYork: Basic Books Inc. Publishers, 1949) .
- 9 - David C. Jordan, World Politics In our Time, (Lexington, D. C. Health and Company, 1970) .
- 10 - David Eston, The Political System, (Newyork: Alfred A. Knopf, Inc, 1953) .
- 11 - David Theodore Koyzis, Towards A Christian Theory of Democratic Pluralism: A Comparative Study of New Thomist and Neo Calvinist Theories, Un Published Dissertation, (University of Notre Dan, 1988) .
- 12 - Donald Eugene Smith, Religion , Politics and Social Change in the Third World, (Newyork: A Free Press, Paper Back, Macmillan Publishing Co. Inc, 1971) .
- 13 - Edward Attiyah, The Arabs, (Beirut; Libraire du Liban, 1968) .
- 14 - Fadl Abdallah, Islam, Slavery and Racism: The use or Strategy, Islamic Social Sciences, Vol 4, No 1, September, 1987.
- 15 - Francesco Gabrieli, Muhammed and the Conquests Of Islam, (NewYork: World University Library, 1968) .

- 16 - Frederick M. Denny, *Islam and The Muslim Community* (San Francisco: Harper & Row Publishers, 1987).
- 17 - Fred Mcgrow Ponner, *The Early Islamic Conquests*, (NewYork: Princeton University Press, 1981).
- 18 - Fzalur Rahman, *Islam and The Way of Life*, (London : The Muslims Schools Trust, 1980).
- 19 - Gabriel Ben-Dor, *State and Conflict in the Middle East*, (NewYork: Publishers, 1983) .
- 20 - Haroon Khan Sherwani, *Studies in Muslim Political Thought and Administration*, (London: Sh. Muhammed Ashraf, 1959).
- 21 - Hassan Turabi, *Islam Democracy, The State and the West*, Prepared by Louis Cantori and Rthur Lowrie, (Middle East Policy, Vol. 1, No. 3, 1992) .
- 22 - Hugh Kennedy, *the Arabs in History*, (London: Hutchison University Press, 1968).
- 23 - Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphats*, (London: Longman, 1980) .
- 24 - Ian Brownlie, *Prinicples of Public and, Internationl Law*, (NewYork English Language Book Society and Oxford University Press, 1979) .
- 25 - Ismail R. Al Faruqi and Luis Lamya Al Faruqi, *the Caltural Atlas of Islam* (NewYork: Macmillan Publishing Publishers Company, 1986).
- 26 - J. Harris Proctor (ed), *Islam and International Relations*, (NewYork: Fredric A. Proeger Publishers, 1965) .
- 27 - James N. Rosenau (ed) *Politics and Foreign Policy Areader in Research and Theory*, (Newyork: the Free Press, 1969).
- 28 - James Walsh, *The Sword of Islam*, Time, June 15, 1992.

- 29 - John L. Esposito, *Islam and Politics*, (Massachusetts: Syracuse University Press, 1987).
- 30 - John L. Esposito and James Piscatori, *Democratization and Islam*, *Middle East Journal*, Vol. 45, No. 3, Summer 1991 .
- 31 - John O. Voll, L. Esposito (eds.), *Voices of Resurgent Islam*, (New York: Oxford University Press, 1983).
- 32 - Joseph Alpher (ed), *Nationalism and Modernity: Mediterranean Perspective*, (London: West port Connecticut, 1986).
- 33 - Khuda Bukhsh, *Politics in Islam*, (Lahore; Kashmir: Ashraf Press, 1961).
- 34 - L. Oppenheim, *International Law - ATreaties*, (London: Longman, Seventh Edition, Vol 1 . 1967).
- 35 - Majid Khadduri, *The Islamic Law of Nations - Shaybani's Siyar*, (Baltimore, Maryland: The Johns Hopkin's Press, 1965) .
- 36 - M. Ali Kettani, *Muslim Minorities in the World Today*, (London: Mansell Publishing Limited, 1986) .
- 37 - Malise Ruthven, *Islam in the World*, (Oxford: Oxford University Press, 1975) .
- 38 - Mumtaz Ahmed, *State Politics and Islam*, (Washington: American Trust Pub., 1986).
- 39 - Mumtaz Ahmed (عبد), *State, Politics and Islam*, (Washington: American Trust Publication, 1986) .
- 40 - Manoucher Parvin and Maurie Sommer, *Dar Al Islam: The Evalution of Muslim Territoriality and its Implications for Conflict Resolution in The Middle East*, *International Journal of Middle East studies*, Vol. 11, 1980 .
- 41 - Manoucher Paydar, *Aspects of The Islamic State: Religious Norms and Political Realities*, Unpublished Dessertation Ph. D. (University of Utah, 1972) .

- 42 - Manzooruddin Ahmed, Key Concepts in the Quran, Islamic Studies, Vol.x, June 1971 .
- 43 - Martin C. Needler, Understanding Foreign Policy, (NewYork: Holt, Rinehart and Winston, Inc, 1966) .
- 44 - Massachussts Lioyd Tensen, Explaining Foreign Policy, (NewJersey: Printice - Hall, Inc, Clifs, 1982) .
- 45 - Mehdi Mozaffari, Authority in Islam From Muhammed To Khomeni, (NewYork: M. E. Sharpe. Inc., 1987) .
- 46 - Michal Hudson, Arab Politics: The Search for Legitimacy, (New Haven, Yale University Press, 1977) .
- 47 - Mona M. Abul - Fadl (ed) Association of Mslim Social Scientists Proceedings, 21 St. Anual Conference, (Virginia, U. S.A.: International Institute of Islamic thought, 1993) .
- 48 - Monzooruddin Ahmed, Key Concepts in the Quran, Islamic Studies, Vol.X, June 1971 .
- 49 - Muhammad Hamidul, Muslim Conduct of State, (Pakistan, Muhammed Ashraf, 1987) .
- 50 - M. W. Watt, Muhammed at Mecca, (Oxford: The Calender Press, 1953).
- 51 - Muhammed at Medina, (Oxford: The Calender Press, 1956) .
- 52 - Muhammed: Prophet and Stateman (Oxford: The Calender Press, 1961) .
- 53 - Nature of The Islamic State, Islamic Culture, (India: The Islamic Board, Goldern Jubilee Commemoration Volume, 1927 - 1976) .
- 54 - Roy E. Jones, Analysing Forign Policy: An Introduction To Conceptual Problems, (London: Routlege and Kegan Paul, 1970) .
- 55 - Robin Wright, Islam, Democracy and The West, Foreign Affairs, December 1992 .

- 56 - Rudolph Peters, *Islam and Colonialism: The Doctrine of Jihad in Modern History*, (The Hague: Mouton Publisher, 1979) .
- 57 - S W Muir, *The Caliph: Its Rise, Decline and Fall* (Beirut: Kharat, 1962).
- 58 - Tareq Y. Ismael and Jacqueline S. Ismael, *Government and Politics in Islam*, (Great Britain: Frances Pinter Publishers Limited, 1985) .
- 59 - Vatikiotis (ed), *Revolution in the Middle East and other Cases studies*, (London: Geo., 1972) .
- 60 - Yvonne Yazbeck Hadad and others (eds.), *The Islamic Impact*, (New York: Syracuse University Press, 1984) .

إصدارات المعهد العالمي للفكر الإسلامي

أولاً - سلسلة إسلامية المعرفة:

- إسلامية المعرفة: المبادئ وخطة العمل، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.
- الوجيز في إسلامية المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل مع أوراق العمل لمؤتمرات الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م. أعيد طبعه في المغرب والأردن والجزائر. (الطبعة الثانية ستصدر قريباً)
- نحو نظام نقدي عادل، للدكتور محمد عمر شابر، ترجمه عن الإنجليزية سيد محمد سكر، وراجعه الدكتور رفيق المصري، الكتاب الحائز على جائزة الملك فيصل العالمية لعام ١٤١٠هـ/١٩٩٠م، الطبعة الثالثة (منقحة ومزودة)، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.
- نحو علم الإنسان الإسلامي، للدكتور أكبر صلاح الدين أحمد، ترجمه عن الإنجليزية الدكتور عبد الغني خلف الله، الطبعة الأولى، (دار البشير/ عمان الأردن) ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م.
- منظمة المؤتمر الإسلامي، للدكتور عبد الله الأحسن، ترجمه عن الإنجليزية الدكتور عبد العزيز الفاتر، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ/١٩٨٩م.
- تراثنا الفكري، للشيخ محمد الغزالي، الطبعة الثانية، (منقحة ومزودة) ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.
- مدخل إلى إسلامية المعرفة: مع مخطط لإسلامية علم التاريخ، للدكتور عماد الدين خليل، الطبعة الثانية (منقحة ومزودة)، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.
- إصلاح الفكر الإسلامي، للدكتور طه جابر العلواني، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.

ثانياً - سلسلة إسلامية الثقافة:

- دليل مكتبة الأسرة المسلمة، خطة وإشراف الدكتور عبد الحميد أبو سليمان، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ/١٩٨٥م، الطبعة الثانية (منقحة ومزودة) الدار العالمية للكتاب الإسلامي / الرياض ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.
- الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف، للدكتور يوسف القرضاوي (بإذن من رئاسة المحاكم الشرعية بقطر)، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

ثالثاً - سلسلة قضايا الفكر الإسلامي:

- حجية السنة، للشيخ عبد الغني عبد الخالق، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م، (الطبعة الثانية ستصدر قريباً).

- أدب الاختلاف في الإسلام، للدكتور طه جابر العلواني، (بإذن من رئاسة المحاكم الشرعية — بقطر)، الطبعة الخامسة (منقحة ومزودة) ١٤١٣هـ / ١٩٩٢م.
- الإسلام والتنمية الاجتماعية، للدكتور محسن عبد الحميد، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م.
- كيف نتعامل مع السنة النبوية: معالم وضوابط، للدكتور يوسف القرضاوي، الطبعة الثانية ١٤١١هـ / ١٩٩٠م.
- كيف نتعامل مع القرآن: مدارس مع الشيخ محمد الغزالي أجراها الأستاذ عمر عبيد حسنة، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م.
- مراجعات في الفكر والدعوة والحركة، للأستاذ عمر عبيد حسنة، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ / ١٩٩١م.

رابعاً — سلسلة المنهجية الإسلامية:

- أزمة العقل المسلم، للدكتور عبد الحميد أبو سليمان، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ / ١٩٩١م.
- المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية: أعمال المؤتمر العالمي الرابع للفكر الإسلامي، الجزء الأول: المعرفة والمنهجية، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ / ١٩٩٠م.
- الجزء الثاني: منهجية العلوم الإسلامية، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ / ١٩٩٢م.
- الجزء الثالث: منهجية العلوم التربوية والنفسية، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ / ١٩٩٢م.
- معالم المنهج الإسلامي، للدكتور محمد عمارة، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ / ١٩٩١م.

خامساً — سلسلة أبحاث علمية:

- أصول الفقه الإسلامي: منهج بحث ومعرفة، للدكتور طه جابر العلواني، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م.
- التفكير من المشاهدة إلى الشهود، للدكتور مالك بدري، الطبعة الأولى (دار الوفاء — القاهرة، مصر)، ١٤١٢هـ / ١٩٩١م.

سادساً — سلسلة المحاضرات:

- الأزمة الفكرية المعاصرة: تشخيص ومقترحات علاج، للدكتور طه جابر العلواني، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ / ١٩٩٢م.

سابعاً — سلسلة رسائل إسلامية المعرفة:

- خواطر في الأزمة الفكرية والمأزق الحضاري للأمة الإسلامية، للدكتور طه جابر العلواني، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م.

- نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث، لأسناد محمد المبارك، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م.
- الأسس الإسلامية للعلم، (مترجمًا عن الإنجليزية)، للدكتور محمد معين صديقي، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م.
- قضية المنهجية في الفكر الإسلامي، للدكتور عبد الحميد أبو سليمان، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م.
- صياغة العلوم صياغة إسلامية، للدكتور اسماعيل الفاروقي، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م.
- أزمة التعليم المعاصر وحلولها الإسلامية، للدكتور زغلول راغب النجار، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م.

ثامنًا — سلسلة الرسائل الجامعية:

- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، للأستاذ أحمد الريسوني، الطبعة الأولى، دار الأمان — المغرب، ١٤١١هـ / ١٩٩٠م، الدار العالمية للكتاب الإسلامي — الرياض ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م.
- الخطاب العربي المعاصر: قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة (١٩٧٨—١٩٨٧)، للأستاذ فادي إسماعيل، الطبعة الثانية (منقحة ومزيدة)، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م.
- منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، للأستاذ محمد محمد إمزيان، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ / ١٩٩١م.
- المقاصد العامة للشريعة: للدكتور يوسف العالم، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ / ١٩٩١م.
- التنمية السياسية المعاصرة: دراسة نقدية مقارنة في ضوء المنظور الحضاري الإسلامي، للأستاذ نصر محمد عارف، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ / ١٩٩٢م.

تاسعًا — سلسلة الأدلة والكشافات:

- الكشاف الاقتصادي لآيات القرآن الكريم، للأستاذ محي الدين عطية، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ / ١٩٩١م.
- الفكر التربوي الإسلامي، للأستاذ محي الدين عطية، الطبعة الثانية (منقحة ومزيدة) ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م.
- الكشاف الموضوعي لأحاديث صحيح البخاري، للأستاذ محي الدين عطية، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م.
- قائمة مختارة حول المعرفة والفكر والمنهج والثقافة والحضارة، للأستاذ محي الدين عطية، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ / ١٩٩٢م.

الموزعون المعتمدون لمنشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي

في شمال أمريكا:

خدمات الكتاب الإسلامي

Islamic Book Service
10900 W. Washington St
Indianapolis, IN 46231 U.S.A.
Tel: (317) 839-9248
Fax: (317) 839-2511

المكتب العربي المتحد

United Arab Bureau
P.O. Box 4059
Alexandria, VA 22303, U.S.A.
Tel: (703) 329-6333
Fax: (703) 329-8052

في أوروبا:

خدمات الاعلام الإسلامي

Muslim Information Services
233 Seven Sister Rd.
London N4 2DA, U.K.
Tel: (44-71) 272-5170
Fax: (44-71) 272-3214

المؤسسة الإسلامية

The Islamic Foundation
Markfield Da'wah Centre, Ruby Lane
Markfield, Leicester LE6 ORN, U.K.
Tel: (44-530) 244-944 / 45
Fax: (44-530) 244-946

المملكة الأردنية الهاشمية:

المعهد العالمي للفكر الإسلامي
ص.ب ٩٤٨٩ - عمان
تليفون (962) 6-639992
فاكس (962) 6-611420

المملكة العربية السعودية:

الدار العالمية للكتاب الإسلامي
ص.ب. ٥٥١٩٥ الرياض ١١٥٣٤
تليفون (966) 1-465-0818
فاكس (966) 1-463-3489

المغرب:

دار الأمان للنشر والتوزيع
4، زنقة المامونية
الرباط
تليفون (212-7) 723276

لبنان:

المكتب العربي المتحد
ص.ب 135888 بيروت
تليفون 807779
تيلكس 21665LE

الهند:

Genuine Publications & Media (Pvt.) Ltd.
P.O. Box 9725 Jamia Nager
New Delhi 100 025 India
Tel: (91-11) 630-989
Fax: (91-11) 684-1104

مصر:

دار النهار للطبع والنشر والتوزيع،
7 ش الجمهورية عابدين - القاهرة
تليفون (20-2) 3406543
فاكس (20-2) 3409520

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

المعهد العالمي للفكر الإسلامي مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة
أنشئت وسجلت في الولايات المتحدة الأمريكية في مطلع القرن الخامس
عشر الهجري (١٤٠١هـ - ١٩٨١م) لتعمل على:

- توفير الرؤية الإسلامية الشاملة، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات الإسلامية العامة.
- استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، من خلال جهود إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومعالجة قضايا الفكر الإسلامي.
- إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين الأمة من استئناف حياتها الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانية وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته.
- ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل عديدة منها:
- عقد المؤتمرات والندوات العلمية والفكرية المتخصصة.
- دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي ونشر الإنتاج العلمي المتميز.
- توجيه الدراسات العلمية والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة.
- وللمعهد عدد من المكاتب والفروع في كثير من العواصم العربية والإسلامية وغيرها يمارس من خلالها أنشطته المختلفة، كما أن له اتفاقات للتعاون العلمي المشترك مع عدد من الجامعات العربية الإسلامية والغربية وغيرها في مختلف أنحاء العالم.

The International Institute of Islamic Thought
555 Grove Street (P.O. Box 669)
Herndon, VA 22070-4705 U.S.A
Tel: (703) 471-1133
Fax: (703) 471-3922
Telex: 901153 IIIT WASH

هذا الكتاب

جزء من عمل ضخم استغرق إنجازه ما يزيد عن عشر سنوات وشارك فيه فريق مكون من سبعة وعشرين أستاذاً وباحثاً من المتخصصين فى العلاقات الدولية والقانون الدولى والتاريخ الإسلامى والعلوم السياسية ، يتحاورون ويتدارسون قضايا العلاقات الدولية فى الإسلام فى اجتماعات شهرية ونصف شهرية .

وقد أثمر هذا الجهد إنتاجاً أكاديمياً متميزاً فى أربعة مجالات هى :

- أصول وقواعد ومناهج التعامل مع المصادر الإسلامية عند التنظير للعلاقات الدولية فى الإسلام (الأجزاء : الأول والثانى والثالث) .

- العلاقات الدولية كما يمكن استنباطها من الأصول الإسلامية : القرآن والسنة وخبرة الخلفاء الراشدين (الأجزاء : الرابع والخامس والسادس) .

- العلاقات الدولية فى التاريخ الإسلامى (من الجزء السابع وحتى الثانى عشر) .

- العلاقات الدولية فى الفكر السياسى الإسلامى (الأجزاء: الثالث عشر والرابع عشر)

- وسوف يتم اختصار هذا المشروع ، واستخلاص أفكاره فى صورة كتاب دراسى يكون صالحاً للتدريس فى الجامعات .

ويمكن القول - دون مبالغة - أن هذا الإنتاج هو الأول من نوعه فى هذا العلوم الإجتماعية والإنسانية فى الدول العربية والإسلامية ، لذلك لا يجب ينبغى أن يكون بداية لانطلاقة بحثية تسير على منهجه ، وتجاوزه وتبنى عا عليها ، وتعمق جزئياته ، وتستدرك عليها . بل أن خطته ومنهج تناوله علوم وتخصصات إجتماعية أخرى .